

المورد

مَجَلَّةُ تَرَاثِيَّةِ فَصْلِيَّةٍ مُحْكَمَةٍ

تصدرها وزارة الثقافة - دار الشؤون الثقافية العامة

الجلد الخامس والثلاثون - العدد الاول - سنة ٢٠٠٨



المعبر

مجلة نرائية فصلية محكمة

تصدرها وزارة الثقافة، دار الشؤون الثقافية العامة

المجلد الخامس والثلاثون

العدد الأول - ٢٠٠٨م - ١٤٢٩هـ

رئيس مجلس الإدارة / نوفل ابو رغيف

رئيس التحرير
د. محمد حسين الأعرجي

هيئة التحرير
نائب رئيس التحرير
أحمد عبد زيدان
سكرتير التحرير
محمود الظاهر

الهيئة الاستشارية

أ. د. خديجة الحديثي
أ. د. جواد مصر المتوسوي
أ. د. فليح كريم الرقابلي
أ. د. داود سلوم
أ. د. مالك المطليبي
الأستاذ حسن عزيبي

التصحيح اللغوي

نحلة محمد
أهل عبد الله

الإشراف الفني والتصميم

جنان عدنان لطيف
أبتسام السيد

الأسعار

العراق: ٥٠٠ دينار، الأردن:
ديناران، الإمارات: ٣٠ درهما،
اليمن: ٢٠ ريالاً، مصر: ٣
جنيهات، ليبيا: ٢ دينار،
الجزائر: ٦٠ ديناراً، تونس:
ديناران، المغرب: ٢٠ درهما.

عنوان المراسلة

دار الشؤون الثقافية العامة
- الأعظمية -
ص. ب. ٤٠٢٢ بغداد
جمهورية العراق
هاتف: ٤٤٣٦٠٤٤
فاكس: ٤٤٨٧٦٠

المشاركة السنوية

٥٥ دولاراً في الأقطار
العربية.
في دول العالم الاخرى

المحتوى

* الافئحة

القرآن الكريم متبوع لاتباع رئيس التحرير ٤-٣

* محو ودراسات

فلسفة الحضارة عند ابن خلدون أ.د. قيس هادي احمد

١٠-٥

دراسة في المنطق الاسلامي الاصيل د.سعد خميس علي

٢٣-١١

اعباد بغداد في ذاكرة شعرائها منذ التأسيس حتى نهاية العصر

العباسي الاول د. حسام داود خضر الأربلي

٥٩-٢٤

المفارقة في شعر المتنبي أ.د. عبد الهادي خضير

* عرض و نقد

نظرات نقدية على تحقيق كتاب تهذيب إصلاح المنطق

للتبريزي احمد عبد زيدان

* نصوص مطبوعة

متشابه القرآن لأبي الحسن علي بن حمزة الكسائي

القسم الثاني دراسة وتحقيق د. محمد حسين آل ياسين

١٤٧-١٢٧

خمس صفحات خطية في النباتات

* اخبار التراث العربي

اخبار التراث العربي اعداد حسن عريبي الخالدي

القرآن الكريم منبوع لا نابع

القرآن الكريم معجزة الرسول الأعظم (ص) الذي أوحى له برسالة السماء: الإسلام، واختلف المسلمون في وجه إعجازه؛ فمنهم من قال بـ ((الصرفة)) يريد أن الله قد صرف قلوب المشركين أن يأتوا بمثله، وهذا الرأي ينتصر لقدرة الله تعالى أكثر مما ينتصر لكتابه العزيز. وإلا فأي إعجاز في أن يلقى الإنسان على أثباج البحر مكتوفاً وأن يؤمر بالآبِتَلْ: ألقاه في اليمّ مكتوفاً وقال له:

إيّاك، إيّاك أن تبتلّ بالماء

وإذاً، لو لم يصرف الله قلوب المشركين عن الإتيان بمثله لأتوا. ومنهم من قال إن وجه إعجازه هو بلاغته المنقطعة النظير، وللآخرين آراء لا أريد أن أعرض إليها. ولكنني أريد أن أعرض إلى الإعجاز العلمي فيه فأقول:

لم نسمع بهذا الوجه في العصر العباسي، وخصصته بالذكر من بين العصور الأولى، لأنه عصر الفلك، والكيمياء، والطب؛ والكحالة وما إليها من علوم؛ أقول: لم نسمع، لأنه لم يكن بالمسلمين حاجة إلى علوم الآخرين، فأما حين بدأت الثورة الصناعية في بريطانيا، وتوالت الكشوفات العلمية، والاختراعات المذهلة، فقد صار بالمسلمين حاجة أن يفسروا آيات الكتاب العزيز على وفق هذه الكشوف، وهذا مذهب خطير.

أما وجه خطورته فهو أن نجعل القرآن العظيم تابعاً لا متبوعاً وإلا فما معنى قول أحدهم عن قوله تعالى في الذاريات: ٤٧ "والسمااء بنيناها بأيدٍ وإنا لمؤسعون" ((يقولون إن أنشأتين اضطر أن يضيف إلى إحدى معادلاته الرياضية رقماً يدعى ... الرقم الكوني الثابت، وأثبت العالمان أدوين هايل، وميلتون هيوميسن في سنة ١٩٣١ أن الكون في حالة تمدد)).

ولست أعرف حتى الآن كيف تكون السّعة هي المدّ، أو التمدد، ولكن هكذا شاء بعض أنصار الإعجاز العلمي في القرآن العزيز أن يقولوا.

ويقول الدكتور حسب النبي (وهو فيزيائي مصري): ((القرآن تعرض لقضايا علمية كثيرة منها موضوع خلق الكون، الزمان والمكان يشير إلى أن الله خلق الكون في ستة أيام، والأيام عند الله هي فترات زمنية وليست أياماً بالمعنى الأرضي؛ لأن الزمن نسبي وليس مطلقاً، وهو ما يتفق والعلم الحديث والنظرية النسبية)).

ولك أن تسأل — وأنت تقرأ هذا الكلام — عن عرب الجاهلية والعبريين حين سموا السبت سبتاً، وشبات،

عطلة المسلمين يوم الجمعة، وهو يوم تمام خلق الكون، وعن تحريم اليهود العمل يوم السبت، بل حتى الطبخ في البيوت، ولك أن تسأل أيضاً عن عدد الشهور في القرآن، وعند الله؟

وإن عجبت فاعجب من أن الدكتور رامي محمد سامي — وهو سوري — قد ذهب في بحث لغة أعضاء الإنسان إلى القول بأن ((هذا العلم أساسه قول الله تعالى في سورة يس: "اليوم نختم على أفواههم وتكلمنا أيديهم وتشهد أرجلهم بما كانوا يكسبون". واستنتج من كل ذلك أن الله هو الذي وضع قواعد التحقيق، واكتشف جهاز كشف الكذب !

فهل رأيتم رباً قبل الله تعالى علواً عظيماً رضي لنفسه أن يكون شرطي مخابرات ؟!

أيها الناس اسمعوا وعوا، وإذا سمعتم فانتفعوا، وقاطعوا كتباً مثل:

— وغداً عصر الإيمان — للشيخ عبد المجيد الزنداني.

— كشف الأسرار النورانية القرآنية فيما يتعلق بالأجرام السماوية والأرضية والحيوانية والنباتات المعدنية))

— للشيخ الطنطاوي جوهري.

— القرآن، محاولة لفهم عصري — لمصطفى محمود.

— القرآن والتفسير العصري — لبنت الشاطيء

— التفسير العلمي للقرآن الكريم بين النظريات والتطبيق، لهند شلبي.

قاطعوا هذه الكتب وأمثالها، ولكن اسألوا هؤلاء المتتبعين بالنظريات العلمية أن لماذا لم يتحدثوا عنها قبل أن يكتشفها الغرب، فيقولوا بها، واسألوهم أن ماذا لو ثبت خطأ نظرية أنشتاين بعد خمسين سنة أو مائة ؟! ماذا سيكون إيمان أبنائنا بالقرآن العظيم، وبالإسلام الحنيف؟!

وأقول لكم كيف سيكون هذا الإيمان حين يهلّ عليهم داعية إسلامي وهابي فيفسر لهم قوله تعالى: "يا معشر الجن والإنس إن استطعتم أن تنفذوا من أقطار السماوات والأرض فانفذوا، لا تنفذون إلا بسلطان"

أقول: سيفسر لهم قوله تعالى أن المقصود بسلطان التفوذ هو سلطان بن عبد العزيز آل سعود.

ولنكن وهابيين جميعاً وأقول:

سيشتمني الجهال أتى نقدتهم

وحسبي فخراً أن سيشتمني الجهل

رئيس التحرير

فلسفة الحضارة عند ابن خلدون

ا.د. قيس هادي احمد

مركز احياء التراث العلمي العربي
جامعة بغداد

الدراسات الحضارية الحديثة. بحيث يمكن عد ابن خلدون أول من وضع بحثاً منظماً في فلسفة الحضارة، حيث قام بدراسة علمية تجريبية في الجغرافية الاجتماعية بالإضافة الى دراسته العلمية المنظمة لعلم الاجتماع والتاريخ. واذا كانت دراسة مظاهر الاستقرار والاستيطان أو ما يسمى بـ ((علم العمران)) إحدى أبرز الدراسات الحضارية، فإن ابن خلدون، كان أول من اطلق هذا الاسم (العمران) وأفرده فيه فصلاً مستقلاً، بشكل لم يسبقه اليه أحد.

وجدير بالإشارة الى أن الظواهر الحضارية من بشرية وطبيعية لم تدرس عند ابن خلدون مجرد وصفها أو الدعوة اليها، كما كان شأن الذين سبقوه في هذا المجال، بل قام بتحليلها، بحيث يصار الى الكشف عن طبيعتها، والأسس التي تقوم عليها. والقوانين التي تخضع لها.^(١)

واذا كانت الدراسات الحضارية في عصرنا الراهن تنصب على عدد ومواقع وتوزيع البشر ومعدل زيادتهم وتركيباتهم، والتغيرات التي تطرأ على هذه الظواهر، فإن ابن خلدون قد سبق الى ذلك حينما تولى في مقدمته دراسة وشرح معظم تلك المتغيرات.

الحضارة الإنسانية على أسس علمية

بينما كان فلاسفة اليونان والمسلمين يحاولون تثبيت شرعية النظر العقلي في الماهيات والمبادئ الأولى، معتمدين على المنطق والقياس، وقف ابن خلدون وغير اتجاه الفكر وحدد للبحث والتأمل

مقدمة:

شغلت المسألة الحضارية أذهان الفلاسفة والمفكرين منذ أقدم العصور، وما زالت تحتل مكانة متميزة في الدراسات الحديثة والمعاصرة. وقد كان الفلاسفة المسلمون يتناولون هذه المسألة في فلسفاتهم، بصورة عامة، حيث انصب اهتمامهم على الجوانب الأخلاقية والسياسية والإدارية، كما انصب أيضاً على الجوانب التربوية والاجتماعية والاقتصادية، حريصين على الالتزام بالتعاليم الدينية، فمن محددات الزواج — مثلاً — المقدرة على الإعالة، ومن محددات تعدد الزوجات، العدالة بالمثل، ومن محددات الطلاق النفقة... الخ، فالقاعدة العامة في الفكر الاسلامي ربط العامل الحضاري بالعامل الاقتصادي، الى جانب العامل الأخلاقي.

ومن الكتابات التي تناولت المسألة الحضارية بالنصيب الأوفر من الاهتمام، كتابات ابن خلدون (١٣٣٢ — ١٤٠٦ م) (٧٣٢ — ٨٠٨ هـ)، حيث درس في كتابه المشهور (المقدمة) الحضارة الإنسانية من جميع جوانبها، بأسلوب يقترب الى حد كبير من اسلوب الدراسات العلمية الحديثة في هذا الموضوع. فقد تناول ابن خلدون في مقدمته غو السكان ونظرية التغيرات الحضارية الدورية، وعلاقتها بالظروف الاقتصادية والسياسية والاجتماعية... الى جانب الاهتمام بتصنيف السكان وتوزيعهم الجغرافي والعوامل الطبيعية المؤثرة في البشر في ذلك.... الخ من المباحث المتخصصة في

موضوعاً جديداً هو الكائن الإنساني الموجود في سياق التطور الاجتماعي التاريخي.

إنه لا يتحدث عن الإنسان فرداً أو جماعة كما لو كان مقطوعاً عن ظروفه المادية والمعاشية، بل هو إنسان مرتبط بالأرض وبالعادات التي يقدمها له مجتمعه ويقيدها، ويضبط تصرفاته بقوانينها، أي إنسان ابن خلدون. ليس ذلك الذي ابتعد به المثل الأعلى الفلسفي عن حقيقته وواقعه، حتى جعله إنساناً متعارضاً مع الكون، فالإنسان الخلدوني جزء من الكون، فإذا أردنا أن نغيره فيجب أن نغير محيطه أولاً. أما إهمال ظروفه والاهتمام به بعيداً عنها، فهو عبث لا طائل من ورائه.^(٣) فالإنسان تؤثر فيه الطبيعة بمقدار ما تؤثر في غيره من الكائنات، ولأهمية تأثير المحيط في حياة الإنسان — عند ابن خلدون — يرى أن الفكر إذا ترك لإمكاناته الخاصة أصبح هزياً، مهما توهم بأنه غني في ذاته، لأن ثروته الحقيقية لا تكمن في العقل وحده، بل في المحيط الذي يعيش فيه وكيفية التوافق والتفاعل معه.

أي إن عالم الإنسان ومشاعره ونظراته إلى الحياة منبثقة من الظروف الطبيعية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي تحيط به، وإن عليه السيطرة على كل تلك الظروف وتسخيرها في خدمته. وقد أشاد ابن خلدون بمهاجمة المفكرين المسلمين للمنطق الأرسطي والمنهج القياسي، ولو أنها كانت لأسباب دينية، إلا أنها ساعدت على التوصل إلى البحث التجريبي الاستقرائي في غير العلوم الفلسفية والدينية، فأخذ على عاتقه الالتزام بهذه المناهج العلمية في دراسته للحضارة الإنسانية.^(٤)

وفيما يأتي دراسة علمية ضافية قام بها ابن خلدون للعوامل التي تتحكم في زيادة عدد سكان المدن ومواقع سكنهم والخصائص البايولوجية والحضارية لهم. عالجها كلها في ضوء منهجه العلمي التجريبي الذي إتسمت به فلسفته للحضارة الإنسانية بشكل واضح:—

١. العوامل التي تكمن وراء زيادة السكان:

عالج ابن خلدون آراء المفكرين والكتاب الذين سبقوه في

الدراسات المتعلقة بزيادة السكان وتغير أرقام العددية، ولم يكتف برده آرائهم دون التعليق عليها، وإقامة الحجة على بطلانها، بل إنه أكد أيضاً ضرورة التحقق من مدى صحتها، لذلك قال (فلا تتقن بما يلقي اليك من ذلك، وتأمل الأخبار واعرضها على القوانين الصحيحة يقع لك تمحيصها بأحسن وجه) لقد كانت لابن خلدون فكرة واضحة عن قوانين زيادة السكان قبل العالم الأوربي المشهور (مالثوس) بأربعة قرون. وضرب لهذه الفكرة مثلاً في مقدمته لما نقله عن المسعودي ومؤرخين آخرين.. من أن فلول بني إسرائيل — وكما أحصاهم نبي اليهود (موسى) في المدة التي قضوها في صحراء سيناء بعد خروجهم من مصر تائهين، كانوا ستمائة ألف أو يزيدون ممن يطيقون حمل السلاح.

وقد رفض ابن خلدون الأخذ بهذا الرقم، لتعارضه مع قوانين زيادة السكان في المجتمع، فقد عد أن ما بين يعقوب وموسى إنما هو أربعة آباء.. وتمثل نحو (٢٢٠) سنة، طبقاً لما نقله المسعودي. وقد دخل يعقوب مصر مع أولاده واحفاده وهم سبعون فرداً، وهنا شكك ابن خلدون في صحة ترايد هؤلاء السبعين إلى الرقم الذي ذكره المسعودي في أربعة أجيال.

ولا ريب أن وجهة نظر ابن خلدون تتفق، إلى حد كبير، مع قوانين زيادة السكان الحديثة. على اعتبار أن سبعين فرداً لا يمكن وصوهم خلال (٢٢٠) سنة إلى ما يسمح بتكوين جيش تعداده ستمائة ألف نسمة. فلو طبقنا — تجاوزاً — نظرية مالثوس في نمو السكان، والتي تقول بتضاعف عدد السكان كل ربع قرن (إذا لم يقف في وجه تزايدهم أي عائق خارجي، مثل الحروب والأوبئة)، فإن عدد بني إسرائيل يصل في الحقبة المذكورة إلى (٣٥٨٤٠) نسمة، وهذا غير مسلم به، لأنه في آخر أيامهم بمصر، كانوا يسامون سوء العذاب، يذبح أبناؤهم وتستحيا نساؤهم، فأين هذا مما ذكر المسعودي في أن أفراد جيشهم وجنده كانوا أكثر من ستمائة ألف.

ويربط ابن خلدون بين سياسة الدولة وزيادة السكان، فكلما كانت سياسة الدولة سليمة، زادت آمال الرعايا ونشطوا في

العمران. فيكثر النسل، وكلما كانت الدولة فاسدة آيلة للسقوط زادت الحروب والمنازعات فيقل النسل ويقل عدد السكان. ويرى ابن خلدون في سقوط الدولة نتيجة الحروب أو الفساد عاملاً يساعد على إعادة التوازن بين عدد السكان والموارد المادية والغذائية التي لا تكفي أصلاً إلا عدداً محدوداً منهم، فحين ينتشر القتل وتكثر المجاعات، فإن هذا يؤدي إلى تقليل عدد السكان، بحيث يتناسب مع الموارد المادية والغذائية التي لا تكفي عدداً أكبر منهم.

وكأننا هنا نستمع إلى مالثوس وهو يتحدث عن نظرياته في تبرير نشوب الحروب والمنازعات، وانتشار الأمراض والأوبئة، بأنها ظواهر طبيعية وضرورية، تأتي لتقليل عدد السكان، بحيث يتناسب هذا العدد مع كمية الموارد الغذائية الموجودة في الطبيعة والتي هي محدودة لا تكفي إلا عدداً محدوداً منهم، ولولا هذه الحروب والمنازعات والأمراض والأوبئة، لظهر الخوف من مجاعة عامة يعانيتها كل أفراد المجتمع.

وفي مجال التقليل من عدد الوفيات أفرد ابن خلدون فصلاً في صناعة الطب والأمراض وأسباب الوفاة وعلاقتها بالغذاء وأنواعه.. كما بسن قدرة هذه الأمراض على الانتشار بين أهل الريف والحضر.. وأوضح أنها أكثر انتشاراً بين سكان المدن مما عند سكان الريف والبدو.

إن تغير عدد السكان يتأثر أيضاً — عند ابن خلدون — بما يعتقد الناس بخصوص المستقبل من أحداث.. والتوقعات المتفائلة تؤدي إلى زيادة الرغبة في الإنجاب، ومن ثم تؤدي إلى زيادة عوامل التكاثر السكاني، بينما التوقعات المشائمة تتسبب في الركود والانكماش السكاني.^(٤)

ويرى ابن خلدون أن هناك تغيراً طبيعياً دورياً في معدل الزيادة أو النقصان في عدد السكان، فعندما تكون الدولة قوية تساعد الظروف الاقتصادية الطيبة والاستقرار السياسي على سيادة العمل المثمر فيرتفع الدخل وتحقق الرفاهية المادية، فيزداد السكان نتيجة تشجيع الزواج والحد من الوفيات. ثم ترتفع الضرائب في بداية

سقوط الدولة وتظهر تغيرات من شأنها قيام الفساد السياسي والانكماش الاقتصادي، مما يؤدي إلى عدم إقبال الناس على الزراعة، فتظهر المجاعات وتكثر الوفيات، وهذا يقود إلى التقليل من عدد السكان إلى الحد الأدنى. ثم تبدأ بعد عدة أجيال دورة جديدة يتم فيها من خلال قيام دولة جديدة وتحقيق استقرار سياسي جديد إلى زيادة جديدة في عدد السكان، وهكذا وهنا يظهر تقارب كبير بين ما ذهب إليه ابن خلدون، وما آلت إليه نظريات التغيرات السكانية الحديثة، ومن بينها نظرية (آدم سميث ١٧٢٣ — ١٧٩٠م) التي تقوم على أساس العرض والطلب: وترى النظرية في أن توفر فرص العمل يؤدي إلى ارتفاع الأجور ثم إلى زيادة الرغبة في الزواج والإنجاب فزيادة السكان.. وبالمقابل فإن انخفاض فرص العمل يؤدي إلى انخفاض في الأجور وفي الرغبة عن الزواج وانخفاض عدد السكان. كما أن نظرية (ريكاردو) كانت متأثرة أيضاً بنظرية ابن خلدون، حيث رأى أن انخفاض المعروض من العمال يؤدي إلى ارتفاع الأجور وإلى التكاثر في الزواج وإلى كثرة السكان، في حين أن زيادة العرض في الأيدي العاملة يؤدي إلى انخفاض الأجور، الأمر الذي يتسبب في قلة الإقبال على الزواج وبالتالي انخفاض عدد السكان.

٢. العوامل التي تكمن وراء التوزيع الجغرافي للسكان:

تناول ابن خلدون السكان من حيث توزيعهم الجغرافي، وبحث في مواطن سكنهم ومراكز انتشارهم. كما اهتم بتحليل العوامل ذات العلاقة بنمط الانتشار والتوزيع... إلى جانب دراسته للأسس التي تنظم الهجرة، سواء تلك التي تتمثل في العروح الريفي نحو المدن أو من المدن إلى الريف.. بماها من علاقة وتأثير في التوزيع الجغرافي للسكان.. وفي نظم نشوء مراكز الاستيطان والتجمع، كالمدن والقرى والمساكن وطرق النقل والمواصلات.

وقد ركز ابن خلدون في دراسته لهذه المواضيع على تأثير البيئة الطبيعية في توزيع السكان، ولا ريب فإن تأثير الإنسان بظروف البيئة الطبيعية لا سيما مراكز استيطانه وصفاته وأعماله، موضوع قديم،

التركيبة البيولوجية والحضارية للسكان، فهناك تجمع سكاني بدوي يعيش في البراري والجبال وأطراف المدن، وهناك تجمع حضري يعيش في الأمصار والقرى والمدن.

وفي دراسته للتطور التاريخي للاستيطان، ذكر بان البدو أقدم من الحضرة وسابقون عليهم.. والبادية أصل العمران والأمصار امتداد لها، وقد شدد ابن خلدون على التباين التدريجي بين الحياة في البيئة الحضارية والبيئة البدوية، بهدف الكشف عن صور الاتصال والانفصال، والتحولات التي تمر بها المجتمعات لكي تنتقل من خشونة البداوة الى رقة الحضارة.

والمدينة تنشأ من اتساع المصر، الذي هو عند ابن خلدون تجمع سكاني وسط بين المجتمع البدوي والحضري، حيث يتكاثر السكان فيه بالتدريج، ليصبح ريفاً او مدينة، هذا التكاثر الذي هو موجود داخل كل تجمع سكاني، يكون السبب في الانتقال من نوع الى نوع ومن اقليم الى آخر.^(٩)

ويرى ابن خلدون أن الموارد الطبيعية والمناخ يحددان الى درجة كبيرة اسلوب حياة التجمعات السكانية وكشف عن العلاقة بين النظام الغذائي والمناخ، وبين صفات السكان وخصائصهم، فالعرب الذين يطوفون بالصحراء ويقتصرون — غالباً — في طعامهم على اللبن، فإن الواهم أصفى، وأبدانهم أقوى، وأشكالهم أتم وأحسن، وأخلاقهم تبعد عن الانحراف وأذهانهم أثقب في المعارف والإدراك. وقال أيضاً (ان سكان الأقاليم الحصبة يتصفون — غالباً — بالبلادة في أذهانهم والخشونة في أجسامهم... فيما يكون أهل البادية، والذين يعانون الجوع في بلادهم أحسن ديناً وأكثر قدرة على مواجهة الحياة وأطول عمراً.

وقد رد ابن خلدون على أولئك الذين يدعون بأن السود هم ولد (حام بن نوح)، اختصوا بلون السواد لدعوة نوح على أبيهم ظهر أثرها في لونه — وهذه كما يرى ابن خلدون غفلة عن طبيعة تأثير الحر والبرد في تحديد لون التجمعات السكانية، فهو يعلل ظاهرة السواد بأن الشمس تعلق وتستمر طويلاً فوق رؤوس بعض السكان

شغل أذهان المفكرين الأغريق والرومان والمسلمين والأوربيين في العصر الحديث.. ويمكن ان نطالع جانباً من هذه الاهتمامات في مقدمة ابن خلدون، لكونه أفضل من كتب من العرب المسلمين، بل تفوق على كثير من كتاب عصر النهضة الأوربية في هذا المجال. فالأول مرة يربط ابن خلدون بين حوادث التاريخ والجغرافية وبين العوامل التي تحدد توزيع السكان وانتشارهم ووصافهم والوهم.

ويعد ابن خلدون من المؤمنين بالحتمية البيئية عامة، والحتمية المناخية خاصة... لذلك فهو يعزو عدم وجود الحضارة في بعض مواقع الأرض الى العامل المناخي، إما بسبب الحر الشديد أو البرد الشديد. ولهذا قامت الحضارات في وسط الأرض، كما يقول ابن خلدون، لإفراط الحر في الجنوب والبرد في الشمال.

وكتب ابن خلدون فصلاً في أسباب قلة سكان مدن أفريقيا والمغرب، وذلك لكون الجزء الأكبر من سكانها من البدو، ذوي العصبية وهؤلاء يؤثرون العيش في الخيام والإقامة عند قمم الجبال ليحتفظوا باستقلالهم، فيما كانت المدن في الشرق من بلاد الأندلس وفي العراق ومصر وامثالها ذات عدد كبير من السكان.

وبصدد أبرز العوامل الأخرى ذات التأثير في نمط توزيع وانتشار السكان والمستوطنات السكانية... لاحظ ابن خلدون أن العامل الأمين أحد أهم تلك العوامل في تكتل السكان وتجمعهم في قبائل أو مدن.. كي يستطيعوا الدفاع عن انفسهم ضد العدوان. ومع ذلك فإن البدو لا يستطيعون التجمع في مكان واحد.. اذ لاتتاح لهم إلا مراعى هزيلة. وتحيا هذه الجماعات الصغيرة في العراء، فلا أسوار ولا تحصينات تحميهم، كما هو الحال في المدن. ومن أهم الصفات التي ينميها هذا الأسلوب في الحياة... هو التضامن الوثيق بين أعضاء الجماعة الواحدة... فتراهم دائماً على أهبة الاستعداد لكي يساند بعضهم بعضاً.

٣. العوامل التي تكمن وراء الخصائص البيولوجية والحضارية للسكان.

أفرد ابن خلدون فصلاً مستقلة عن تأثير البيئة الطبيعية في

في مناطق محددة من المعمورة، فيكثر الضوء ويزداد الحر، فتسود جلود هؤلاء السكان، ويقابل ذلك في الشمال، حيث لا ترتفع الشمس كثيراً ولا تستمر طويلاً، فيقل الضوء ويزداد البرد، فتبيض جلود السكان. ويتبع ذلك ما يقتضيه البرد المفرط من زرقة العيون وبرش الجلود وصهوبة الشعور.

المجتمع الحضاري الفاضل على أسس علمية:

ينكر ابن خلدون الرعة الفردية والأنانية، لأن مثل هذه الرعة لا تنتج حضارة ولا مدنية ولا عمراناً، وعليه يرى أن الإنسان لابد أن يكون اجتماعياً وحضارياً، ولكي يبرهن على صحة رأيه يورد دليلين:

الأول: أن الإنسان مضطر إلى التعاون مع بني جنسه للحصول على الغذاء الذي يحتاج إليه. وفي ذلك يقول (إن قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من الغذاء غير موفية له بمادة حياته منه، فلا بد من اجتماعه مع الكثير من أبناء جنسه ليحصل القوت له ولهم).

الثاني: أن الإنسان مضطر إلى الاستعانة بأبناء جنسه لدفع المخاطر عنه لذا يقول (فالواحد من البشر لا تقاوم قدرته واحداً من الحيوانات العجم ولا سيما المفترسة، فهو عاجز عن مدافعتها وحده، فلا بد من أجل ذلك من التعاون مع أبناء جنسه).^(١)

إن المجتمع الأنساني إذا نشأ وتم عمران العالم به، فلا بد من رادع يدفع أفراد المجتمع عن البعض الآخر (لما في طبائعهم من الظلم والعدوان) فيكون ذلك الرادع حاجة تفرضها طبيعة الإنسان نفسه كونه مجبولاً على الخير والشر معاً وعلى التعاون والعدوان، من ثمة فإن بقاء الإنسان يتطلب وجود سلطة تحفظ للمجتمع تماسكه وتعمل على تقوية روح التعاون بين أفرادها، وكبح عدوان بعضهم على بعض، هذا هو الشرط الحضاري لحياة الإنسان الاجتماعية، فلا بد من قيام المؤسسات والقوانين والحاكم والدولة.

السياسة على أسس علمية:

في المقدمة يتحدث ابن خلدون في فصل خاص عن الحضارة

الإنسانية، مؤكداً ضرورة وجود سياسة ينتظم بها أمرها، إلا أنه كعادته وبكل علمية لا يبحث فيما يجب أن تكون عليه السياسة أو يجب أن يكون عليه الحكم، بل يبحث ما هو كائن وحادث بالفعل، وبعبارة أخرى فإن ابن خلدون ينطلق في فلسفته السياسية مما يطبق فعلاً وما يمكن تطبيقه من سياسات وأنماط للحكم، وهذه غير الفلسفة السياسية المثالية التي معناها عند الفلاسفة القدماء ما يجب أن يكون عليه أفراد المجتمع حكماً ومحكومين حتى يسموا بأنفسهم وبالمجتمع الذي يريدونه داخل مدينة فاضلة.

ويضيف ابن خلدون قائلاً (وهذه المدينة الفاضلة — حتى عندهم — نادرة أو بعيدة النال، فيتكلمون عليها على سبيل الفرض والتقدير) حلاً نظرياً أو تصورياً لمشكلات الإنسان الاجتماعية والأخلاقية والسياسية والعقائدية. ويرى أن السبب في ذلك أنهم متعودون في سائر نظرياتهم على تصورات مثالية بعيدة عن الواقع وما يجري من تغيرات اجتماعية وحضارية، ومن هنا نرى أن ابن خلدون ابتعد عن الفلسفة السياسية بمفهومها التقليدي، ودرس الواقع السياسي، كما هو، لا كما يجب أن يكون. لذلك لا أثر في كلامه للأحكام المسبقة والنحل العليا المجردة وأحلام الفلاسفة.^(٢)

لقد استقرأ ابن خلدون الواقع السياسي، فلاحظ أسباب فشل سياسة الذين عجزوا عن دفع عمليات التحضر إلى الأمام، كما لاحظ بالمقابل السياسة المقابلة التي على أساسها قامت الحضارات وتقدمت اشواطاً إلى الأمام. وهي السياسات التي وضع أصحابها تحت تصرف الإنسان ما هو معلوم لكي ينطلق منه نحو اكتشاف ما هو مجهول، أي انطلاق الفكر من الواقع التجريبي الملموس في سعيه نحو الأفضل، وهذا هو منهج الفلسفة العلمية الواقعية الصحيحة، وبهذا ابتعد ابن خلدون تماماً عن التمنيات العقيمة في إقامة النعيم على الأرض والتي هي مجرد أضغاث أحلام مبنية على أسس واهية من الأوهام والخيال.

الهوامش

- ١) ناصيف نصار: الفكر الواقعي عند ابن خلدون: ص ٤ — ٨.
- ٢) عبد الرزاق المكي: الفكر الفلسفي عند ابن خلدون: ص ٨ — ١٢.
- ٣) الدكتور توفيق الطويل: اسس الفلسفة ط ٥: ص ١٣٩ — ١٤١.
- ٤) الدكتور خليل اسماعيل: الاتجاهات السكانية في مقدمة ابن خلدون: ص ١٧١ — ١٧٩.
- ٥) ابن خلدون: المقدمة: ص ٧٠ — ٨٨، ٣٥٥ — ٣٦٥.
- ٦) ابن خلدون: المقدمة ص ٣٠ — ٤٠، ٢٥١ — ٢٧٧.
- ٧) محمد عابد الجابري: فكر ابن خلدون: العصبية والدولة: ص ٥٠ — ٥٨.

المصادر

- ١ — ابن خلدون: المقدمة/ ج ١/ دار العودة: بيروت ١٩٨١.
- ٢ — الجابري (محمد عابد): فكر ابن خلدون العصبية والدولة: دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ب. ت.
- ٣ — الطويل (د. توفيق): اسس الفلسفة/ ط ٥/ دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٦٧.
- ٤ — المكي (عبد الرزاق): الفكر الفلسفي عند ابن خلدون / الأسكندرية ١٩٧٠.
- ٥ — إسماعيل (د. خليل): الاتجاهات السكانية في مقدمة ابن خلدون: مجلة دراسات للأجيال: العدد الثالث — السنة السادسة — ايلول ١٩٨٦.
- ٦ — نصار (ناصر) الفكر الواقعي عند ابن خلدون: الأنجلو المصرية.

دراسة في المنطق الاسلامي الاصيل

د. سعد خميس علي

بغداد : الجامعة الاسلامية

المفكرين المسلمين قياساً او منهجاً مهما في التفكير . والبحث — يتم من وجهين هما :

١. الاشتراك في الدلالة او ما يعرف بقياس الشبيه عند الاصوليين وكذا عند النحاة.
٢. الاشتراك في العلة.^(١)

لقد تأسس القياس في الثقافة الإسلامية على قوانين أو مبادئ ثابتة، فمثلاً أن المبدأ الأساس في علم الأصول الذي يحكم القياس هو (دفع المضرة وجلب المنفعة) وكذلك فعل النحاة — مثلاً — فجعلوا من المبدأ القائل: (بحقة النطق على اللسان) أساساً يستند إليه كلام العرب ثم قواعد النحو.

وترجع أصول القياس العقلي إلى القرآن الحكيم، حيث وردت عشرات الآيات التي تدعو إلى النظر والتفكير في الكون والتدبر في ما يحيط الإنسان. هذه الآيات التي يمكن أن تعد إرهابات أو جذور القياس الأصولي، ومن هذه الآيات: ((فاعتبروا يا أولي الأبصار))، ((أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت وإلى الجبال كيف نصبت وإلى الأرض كيف سطحت))^(٢) ((أو لم ينظروا في ملكوت السماء والأرض وما خلق الله من شيء))^(٣) ومن هذه الدعوات — وغيرها الكثير — استطاع بعض الصحابة الأوائل — رضي الله عنهم — أن يصلوا إلى وضع الإرهابات للقياس العقلي في الإسلام قبل أكثر من قرنين من انتقال التراث اليوناني إلى البيئة

استطاع العقل المسلم أن يصوغ منطقاً أصيلاً — المعبر عن بنية هذا العقل، والمستند إلى الأطر المرجعية التي أقرها العقيدة الإسلامية — والذي طبع الثقافة الإسلامية زمناً طويلاً قبل قيام حركة الترجمة التي أبرزت المنطق الأرسطي على حساب المنطق الأصيل. وقد أنتج المنطق الإسلامي ثلاثة علوم أصيلة: الفقه، والكلام، والنحو. وقد كانت المنهجية في هذا المنطق تتمثل في القياس — أساساً — كما عرف عند علماء الأصول والنحويين أو ما عرف عند المتكلمين بالاستدلال بالشاهد على الغائب، حيث يعتمد هذا النوع من القياس على الوصول إلى قيمة ثالثة مشتركة بين الشاهد والغائب أو لنقل بين المقيس والمقيس عليه، من أجل إعطاء الباحث الإمكانية للانتقال من حكم المعلوم إلى حكم المجهول. وقد عرفت هذه القيمة الثالثة المشتركة بين الحكمين — بالدليل عند المتكلمين. أو العلة عند الأصوليين، مثل الإسكار في حالة الخمر، حيث فعلة تحريم الخمر هي حالة الإسكار، والإسكار هو التوصيف الأبرز والأهم للخمر، وأخيراً أن توفر صفة الإسكار في أي مشروب تكون مدعاة أو علة للتحريم. وهنا يظهر منهج القياس الاستقرائي المؤسس للعلم والقائم على الانتقال من جزئي إلى آخر من أجل توظيف القانون العلمي في أكبر كم ممكن من الجزئيات التي تتمثل فيها الظاهرة التي ينطبق عليها حكم القانون العلمي أو حكم جزء منه. ومما يجدر ذكره أن الاستدلال بالشاهد على الغائب — الذي كان معتمد الكثير من

الثقافية الإسلامية — من خلال حركة الترجمة التي تولاهما بيت الحكمة في عهد المأمون — حيث شكلت حركة الترجمة الواسعة — التي تم فيها نقل التراث الفكري اليوناني إلى العربية من السريانية على نطاق واسع ومن اليونانية على نطاق ضيق — حالة الاحتكاك الأول للفكر الإسلامي بالفكر اليوناني. وتبعاً لذلك القياس العقلي الذي عرفه الصحابة — رضي الله عنهم — كان قياساً أصيلاً اعتمد مبدأ التماثل والتناظر، وقياس الشبيه بالشبيه، وفي هذا السياق يقول ابن خلدون: "إن كثيراً من الوقائع لم تندرج في النصوص الثابتة فقياسها الصحابة بما ثبت. وألحقوها بما نص عليه بشروط في ذلك الإلحاق تصح تلك المساواة بين الشبهين أو المثليين، حتى يغلب على الظن أن حكم الله — تعالى — فيها واحد، وصار ذلك دليلاً شرعياً يجمعهم عليه وهو القياس"^(١) فيما يقول الزركشي: "أن الصحابة تكلموا في زمن النبي — صلى الله عليه وسلم — في العلل."^(٢)

لقد كان الطريق مهدياً أمام العقل المسلم للبحث في ظواهر الطبيعة ومستجدات الحياة بعد أن كفى القرآن الكريم ذلك العقل عناء البحث في الوجود أو الميتافيزياء، لأن الطمأنينة الروحية والعقلية — التي وفرها القرآن في هذا الشأن — كانت كفيلة بتحرر العقل المسلم من قيود البحث الوجودي واشتراطات البحث الميتافيزيائي، وهكذا توفر للعقل المسلم الأساس السليم والضرورة للتحرر من ربة ما وراء الطبيعة، والتوجه بدلاً من ذلك إلى الطبيعة ذاتها للتفاعل معها والبحث في ظواهرها واستباط قوانينها. الأمر الذي لم يتوفر للعقل اليوناني الذي كان أسير البحث الوجود الميتافيزياء فكانت القساعة الأولى التي انطلق منها العقل اليوناني — هي الميتافيزياء — للتعاظم مع بقية مباحث الفلسفة، وتبعاً لما تقدم فقد ألقت الميتافيزياء بظلالها وإملاءاتها على كل مناحي الفلسفة الأخرى: على مستوى الطبيعة وعلومها المختلفة، وعلى مستوى العلوم الإنسانية خصوصاً علمي الأخلاق والسياسة. وقد كان المنطق من أكثر العلوم التي تأثرت بالأطر الوجودية الميتافيزيائية في

الفلسفة اليونانية. فكانت الماهية (ماهية الشيء) هي المنطلق لتحديد موضعه الوجودي — بعبارة أخرى — كان الواجب أساساً للممكن، كما أن الوجود بالقوة سابق للوجود بالفعل. وكان الجوهر الثابت هو الذي يحدد العرض المتغير، ونتيجة لهذه التسلسلية الارتباطية التي اصطبغ بها الفكر اليوناني فقد كان لمبحث الوجود دور اساس في تشكيل ووضع هيكلية بقية المباحث الفلسفية، الأمر الذي استفد جزءاً كبيراً من طاقة وجهد العقل اليوناني في أمور لا طائل من البحث فيها على المستوى العلمي — هذا إن لم نقل إن البحث فيها كان — حقاً — عائقاً أمام حرية العقل الإنساني في البحث في الطبيعة وظواهرها وصولاً إلى صياغة قوانينها العلمية، كما كان عقبة في التعاظم مع الحياة ومستجداتها وصولاً إلى فهم نظريات صيرورتها التاريخية والاجتماعية. هذا فضلاً عن كون بسنية الحضارة الإسلامية قد قامت على فلسفة الاستخلاف ((وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة)). والاستخلاف ينطوي على معنى التبدل والتغير المستمرين، والتجديد الدائب في البنى الفكرية التي يقدمها الإنسان، ثم في قوانين حياته وأنظمتها المعاشية التي تحدد آليات حياته في كل عصر من العصور بما يتلاءم مع طبيعة ذلك العصر ومع مقتضيات الظواهر الطبيعية والاجتماعية المحيطة بالإنسان. من أجل غاية أساس هي استيعاب المستجدات والتعاظم مع الحوادث.

لقد جاءت آيات قرآنية عدة متضمنة لأشكال برهانية متنوعة، ومعبرة عن استدلالات منطقية واضحة، وهذا ما أشار إليه (ابن القيم) حيث قال: "فاذا تأملت القرآن الكريم وتدبرته وأعرته فكراً وافياً، اطلعت فيه على أسرار المناظرات وتقرير الحجج الصحيحة وإبطال الحجج الفاسدة، وذكر النقض والفرق، والمعارضة والمنع على ما يشفي ويكفي لمن بصره الله وأنعم عليه بفهم كتابه"^(٣) ومن الأمثلة على هذه الأدلة البرهانية قوله تعالى ((لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا))^(٤) حيث تشير هذه الآية إلى وحدانية الله تعالى بالاستناد إلى قضية شرطية متصلة. أما قياس الخلف فقد ورد في قول العزيز

الحكيم: ((ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً))^(٨) وهذا إثبات أن القرآن الكريم بما أنه لا يتضمن اختلافاً أو تضارباً فهو من عند الله. أما النص القرآني ((وضرب لنا مثلاً ونسي خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم. قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم))^(٩) فإنه يقدم مثلاً لقياس التمثيل. وإذا انتقلنا إلى نص قرآني آخر، وهو قوله عز وجل: ((إن الذين كذبوا بآياتنا واستكبروا عنها لا تفتح لهم أبواب السماء ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط...))^(١٠) نجد إشارة جلية إلى المناقضة، حيث أن أمر دخول هؤلاء إلى الجنة مرتبط أو متعلق بأمر مستحيل تبعاً للعقل المقيد بقيد العادة^(١١). لقد ورد في القرآن الحكيم العديد من أمثلة الأقيسة العقلية المنطقية، إلا أنها لم تأت بالصورة التي عرفت في المنطق الأرسطي الذي تحدد بالنمط القياسي المعروف والمكون من مقدمتين ونتيجة لازمة عنهما بالضرورة، في حين أن الأقيسة التي وردت في القرآن جاءت بأشكال عدة وتضمنت أعداداً من المقدمات المختلفة.

كَلَّفَ القرآن المسلمين بأحكام يجب أن يؤدوها وسبيلهم إلى القيام بذلك هو الاستشارة بالعقل. ومثال على هذه الأحكام استقبال القبلة للمسافر أو للبعيد عنها. وحث منهج الرسول (صلى الله عليه وسلم) على الاجتهاد وخصوصاً ولاتة المعينين على الأمصار، حيث يروي ابن عبد البر عن معاذ بن جبل، أن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) لما بعثه إلى اليمن قال له: كيف تصنع إن عرض لك قضاء؟ قال أقضي بما في كتاب الله (عز وجل). قال: فإن لم يكن في كتاب الله؟ قال فبسنة رسول الله (صلى الله عليه وسلم). قال: فإن لم يكن في سنة رسول الله؟ قال اجتهد رأي لا ألو. قال: فضرب بيده في صدره، وقال: الحمد لله الذي وفق رسول الله (صلى الله عليه وسلم) لما يرضاه رسول الله^(١٢). ويروي ابن عبد البر — أيضاً — في السياق نفسه عن ابن عمر، قال رسول الله (صلى الله عليه وسلم) يوم الأحزاب: لا يصلي أحد العصر إلا في بني قريظة فأدركهم وقت العصر في الطريق، فقال بعضهم لا نصلي حتى نأتيها، وقال

بعضهم بل نصلي ولم يرد منا ذلك، فذكر ذلك للنبي (صلى الله عليه وسلم) فلم يصف واحدة من الطائفتين^(١٣). فالاجتهاد بالرأي هو الجذر الذي نشأ عنه القياس العقلي وتفرعت منه علوم متعددة مثل الكلام وأصول الفقه وحتى النحو، وبرغم بدايته البسيطة في زمن الرسول (صلى الله عليه وسلم). إلا أن القياس العقلي تطور لاحقاً في عهد الخلفاء الراشدين (رضي الله عنهم وأرضاهم) وخصوصاً في عهد عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) حتى وصل إلى كونه علماً عقلياً منطقياً متكاملًا يتسم بالأصالة والإبداع، بعيداً عن تأثيرات المنطق والفلسفة اليونانية التي لم تكن قد عرفت بعد في أوساط المفكرين المسلمين.

وفي سياق الاجتهاد وإعمال الرأي يشير ابن القيم إلى أن الرأي وجد بين الصحابة (رضي الله عنهم) في زمن النبي (صلى الله عليه وسلم) فيقول: "وقد اجتهد الصحابة في زمن النبي (صلى الله عليه وسلم) في كثير من الأحكام، ولم يعنفهم، كما أمرهم يوم الأحزاب أن يصلوا العصر في بني قريظة، فاجتهد بعضهم وصلوها في الطريق، وقال: لم يرد منا التأخير، وإنما أراد سرعة النهوض، فنظر إلى المعنى. واجتهد آخرون وأخروها إلى بني قريظة، فصلوها ليلاً، نظروا إلى اللفظ، وهؤلاء سلف أهل الظاهر، وأولئك سلف أصحاب المعاني والقياس"^(١٤) بل إن ابن القيم يذهب إلى أبعد من هذا حين يرى أن من أتى بعد الصحابة — رضي الله عنهم — لا يمكن له — بحال من الأحوال — أن يصل في رأيه إلى ما وصل إليه الصحابة — رضي الله عنهم — في هذا السياق، لأن رأي الصحابة — رضي الله عنهم — كان يدعم برول القرآن مؤيداً له، ولنا في هذا الصدد أكثر من مثال، لعل أبرزها ما كان يطرحه عمر بن الخطاب — رضي الله عنه — من رأي في العديد من القضايا مثل: أسارى بدر، وحجاب نساء النبي — صلى الله عليه وسلم —.

والرأي من ناحية المعنى مرادف للقياس العقلي، إذ يقول الشوكاني في تعريف الرأي إنه: "يكون باستخراج الدليل من الكتاب والسنة، يكون بالتمسك بالبراءة الأصلية أو بأصالة الإباحة

في الأشياء أو الخطر على اختلاف الأقوال في ذلك، أو التمسك بالمصالح أو التمسك بالاحتياط^(١٦) أما القياس فهو (تقدير الشيء على مثل شيء آخر وتسويته به وقيل: هو مصدر قست الشيء إذا اعتبرته أقيسه قياساً وقياساً، ومنه قياس الرأي، وسمي أمرؤ القيس لاعتباره الأمور برأيه. وله في الاصطلاح معان منها بذل الجهد في طلب الحق...^(١٧) وبما أن القياس والرأي مترادفان، وبما أن الاجتهاد يقوم على إعمال الرأي، أصبح القياس العقلي والاجتهاد واحداً، وهذا ما يؤكده الشافعي بقوله: قال: "فما القياس: أهو اجتهاد، أم هما متفرقان؟ قلت: هما اسمان لمعنى واحد"^(١٨) ويقول الآمدي في معنى الاجتهاد إنه: "في اللغة عبارة عن است فراغ الوسع في تحقيق أمر من الأمور مستلزم للكلفة والمشقة، ولهذا يقال: اجتهد فلان في حل حجر البزارة، ولا يقال اجتهد في حل خردلة. وأما في اصطلاح الأصوليين فمخصوص باست فراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه..."^(١٩)

مكانة المنطق في الفكر الإسلامي

كان للمنطق حضور مبكر في الفكر الإسلامي، وإن لم يأخذ التسمية التي عرفت فيما بعد أثر نقل التراث اليوناني إلى البيئة الثقافية الإسلامية، ولم يكن قد أخذ الصورة النظرية الكاملة التي تبناها — لاحقاً — بعض المفكرين المسلمين — خصوصاً — الفلاسفة المشائين المتأثرين بالفلسفة والمنطق اليوناني. فشكلت تسميات مثل: القياس، والجدل، وعلم النظر، وعلم الخلاف. البديل الإسلامي عن مصطلح المنطق اليوناني، وقد ارتبط حضور هذه التسميات وتداولها بالحقبة المبكرة في تاريخ الفكر الإسلامي، ولعل ميدان علم الفقه وأصوله كان أول الميادين الذي تعاطى به المسلمون مع المنطق، وفي هذا السياق يقول ابن خلدون واصفاً علم الجدل وصلته بعلم أصول الفقه: "هو معرفة آداب المناظرة التي تجري بين أهل المذاهب الفقهية وغيرهم... ولذلك قيل فيه: إنه معرفة بالقواعد من الحدود والآداب في الاستدلال التي يتوصل بها إلى حفظ رأي وهدمه، كان

ذلك الرأي من الفقه أو غيره"^(٢٠) أما (طاش كبري زاده) فيقول في صف علم الخلاف — باعتباره أحد المناهج عند الباحثين في الفقه وأصوله: "وهو علم باحث عن وجوه الاستنباطات المختلفة من الأدلة الإجمالية والتفصيلية، الداهب إلى كل منها طائفة من العلماء أفضلهم وأمثلهم أبو حنيفة"^(٢١) حيث إن علم أصول الفقه يقوم على عمليات عقلية ويعتمد منهجية منطقية تقوم على الاستنباط وشاهدنا على هذا القول ابن خلدون: اعلم أن هذا الفقه المستنبط من الأدلة الشرعية كثر فيه الخلاف بين المجتهدين باختلاف مداركهم وأنظارهم، ثم لما انتهى ذلك إلى الأئمة الأربعة واقتصر الناس على تقليدهم، أقيمت هذه المذاهب الأربعة أصول الملة، وأجرى الخلاف بين الآخذين بأحكامها مجرى الخلاف في النصوص الشرعية والأصول الفقهية، وجرت المناظرات في تصحيح كل مقلد مذهب إمامه، وكان في هذه المناظرات بيان ما أخذ هؤلاء الأئمة ومثارات اختلافهم ومواقع اجتهداهم. وكان هذا الصنف يسمى بالخلافيات"^(٢٢) ويذهب طاش كبري زادة إلى أبعد مما ذهب إليه ابن خلدون حين يقرن بين علم النظر وعلم المنطق. فيجعله فرعاً من فروع أصول الفقه الأربعة، فيقول: "علم النظر، وهو علم المنطق الباحث عن أحوال الأدلة السمعية أو حدود الأحكام الشرعية، وعلم المناظرة، وهو علم باحث عن أحوال المخاضمين ليكون ترتيب البحث بينهما على وجه الصواب حتى يظهر الحق بينهما، ثم علم الجدل، وعلم الخلاف"^(٢٣)

تعد رسالة الشافعي أولى المحاولات المنطقية التي أنتجها العقل المسلم، وذلك لما احتوته من منهج علمي يقوم على وضع قواعد كلية والانطلاق منها للدخول في فروع وجزئيات مستبطة من تلك القواعد ومرتبطة بها، أو — بعبارة أخرى — وضع الشافعي في مؤلفه المهم (الرسالة) الإطار العام والشامل الذي يجب أن ينطلق منه علم أصول الفقه، وبعد ذلك ربط هذا الإطار الشامل بفرعيات الأقيسة الفقهية اللازمة منطقياً عن ذلك الإطار العام، كما توصل جزئيات المسائل الفقهية المرتبطة منطقياً بذلك الإطار العام. وقد

استند الشافعي في عمله هذا إلى خطوة جدا مهمة تعد أساساً لكل منهج منطقي ألا وهي وضع الحدود أو التعريفات المختلفة المتعلقة بعلم أصول الفقه وبعد ذلك ينطلق من تلك المقدمة إلى الفرع والتجزئات للتعريفات مع تقديم شواهد وأمثلة حية لكل فرع من تلك الفروع. وفي عرضه للشواهد أو الأمثلة فإنه يقوم بعملية تحليل لها مستخدماً أسلوب الجدل الذي تتجلى من خلاله صور متعددة للعمليات المنطقية خصوصاً الاستدلال. وقد كان الشافعي يستنبط الأحكام الفقهية المختلفة عن طريق الاستدلال.

اعتمد الفكر الإسلامي منطقَه الأصل قبل أن يُعرف المنطق الأرسطي بعشرات السنين. فما الذي كان يحدث طوال قرنين من الزمان؟ هل كان العقل كسيحاً ساكناً أم إنه كان حاضراً بقوة وفاعلاً بوضوح في البيئة الثقافية الإسلامية؟ ولعل الجواب يأتي صارخاً إذا تم النظر إلى تاريخ الفكر الإسلامي نظرة موضوعية ودراسة حلقاته ومفاصله دراسة علمية دقيقة. نعم، حيث شاد العقل المسلم بنية ناضجة للثقافة الإسلامية اتضحت معالمها جلية في علوم: الأصول، والكلام، والفقه، والنحو. واعتمدت هذه البنية منهجاً دقيقاً يقوم على سند منطقي يتمثل في القياس أو ما يعبر عنه بـ (قياس الغائب على الشاهد) والذي يقوم على الربط بين الشاهد والغائب أو المقيس والمقيس عليه بعامل يجمع بينهما أو يشتركان فيه فيكون مبرراً لسحب الحكم من الأول إلى الثاني أو إطلاق الحكم الذي ينطبق على الأول، إطلاقه على الثاني لاشتراكهما في عامل موحد، وقد اختلفت تسمية هذا العامل المشترك أو الجامع بين الشاهد والغائب، بين المعلوم والمجهول فسماه الأصوليون بالعلة في حين سماه المتكلمون بالدليل، والدليل أو إذا شئت العلة تناظر تماماً ما سيعرف — لاحقاً — عند الفلاسفة المسلمين بالحد الأوسط — في المنطق الأرسطي — إلا أن ما يميز المنهج أو لنقل — بدون تردد — المنطق الإسلامي (الأصولي) عند المنطق الأرسطي يكمن في الغاية المتوخاة من كل منهما ففي حين كانت غاية القياس في منطق أرسطو

هي الوصول إلى النتيجة، نجد أن القياس الأصولي لا تعنيه النتيجة في شيء — لأنها لا يمكن أن تصيف جديداً إلى مقدمتي القياس — وإنما يهدف إلى تحديد العامل المشترك أو الجامع (الدليل أو العلة)، وما يميز القياس الأصولي كذلك عن القياس الأرسطي هو أن الأخير يبقى استدلالاً رياضياً صورياً صرفاً لا يمكن مواضعته على حالة أو حالات حسية يمكن ملاحظتها أو استقراؤها، إلا أن القياس الأصولي متوفر على هذا الجانب، لا بل هو يعتمد — أصلاً — وينبني على الاستقراء القائم على الانتقال من الجزئي إلى الجزئي (الاستقراء الناقص) أو على الانتقال من الجزئيات إلى الكلي (الاستقراء الكامل) ولنا في طروحات المتكلمين في هذا الصدد أمثلة شاخصة، حيث يشير القاضي عبد الجبار المعتزلي إلى النوع الأول من القياس (القياس بالشاهد على الغائب) يتم في شكلين، هما:

١. الاشتراك في العلة، وهو ما عرف عند الأصوليين والنحاة بـ (قياس العلة).

٢. المشاركة في الدلالة الذي عرفه الأصوليين بـ (قياس النسبة).^(١٣)

لقد كان الحد أو نظرية التعريف تشكل أساساً جد مهم من الأسس التي قام عليها المنطق ومن الطبيعي أن تستأثر باهتمام كبير من قبل أرسطو ومن سبقه من الفلاسفة اليونانيين، حيث ترجع في جذورها إلى سقراط الذي يعد أول من صاغ نظرية متكاملة للحدود أو التعريفات، فجاءت نظرية سقراط رداً على الجدل السفسطائي المغالطي الذي برع فيه السفسطائيون كثيراً وجعلوه عماداً للمنهج النسي الذي وضعوه وحققوا من خلاله انتشاراً واسعاً في أوساط الشباب اليوناني في القرنين الرابع والثالث قبل الميلاد. وجاء أرسطو لاحقاً ليضع الأسس المنطقية التي استندت إليها نظرية الحدود أو التعريفات، وصاغ تصوراً لها يقوم على الربط بين مفهوم الحد والماهية، فاصبح التعريف عنده رديفاً لماهية الشيء — بعبارة أخرى — فإن التعريف عند أرسطو هو إثبات الخصائص الذاتية الجوهرية

للشيء والتي تصف ماهيته؛ غير أن مفهوم التعريف لدى علماء الأصول في الفكر الإسلامي كان مختلفاً من حيث انطلاقه من منطق آخر مغاير — تماماً — للمنطلق الذي اعتمد في منطق أرسطو، حيث أن مفهوم التعريف — في علم الأصول — وكذا لدى الفقهاء والمتكلمين — يعتمد أساساً على قاعدة التمايز أو التعرض. بعبارة أخرى إن مفهوم التعريف عندهم كان يعني تحديد الصفات العرضية للشيء والتي بها يتميز الشيء عن غيره أو يتعارض معه ولا علاقة لمفهوم التعريف لديهم — من قريب أو بعيد — بالماهية أو بفكرة الجوهر — كما كان الحال عند أرسطو — ولما يجدر ذكره أن مجموع الصفات الخارجية (العرضية) للشيء هي المعول عليها في تحديد الشيء وتعريفه لأنه:

أولاً — هي الظاهرة للحواس أو للعيان وهي المعول عليها في القياس والتحديد.

وثانياً — لأن الأشياء والظواهر الطبيعية في صيرورة مستمرة وخاضعة للتغير والتبدل المستمرين تبعاً لإملاءات سنن الكون — أساساً — وتبعاً لتأثير الأشياء والظواهر الطبيعية الأخرى فيها، فعلاً وانفعلاً، تأثيراً وتأثراً. وأساس هذا التغير هو مجموع الصفات الخارجية للشيء وهي المعول عليها في تحديد مكانة الشيء بين بقية الأشياء في الكون، أو دور ظاهرة طبيعية ما وتأثيرها في بقية الظواهر. وقد أثبت العلم الحديث صحة التوجه الإسلامي في مجال التعريف فقد أكد حقيقة مهمة، وهي أن الثبات في الطبيعة وقوانينها ضرب من الخال وأنه لا يمكن لماهية ما أن تبقى ثابتة، ولا أن يعول عليها في كل حين لو صف كنه الشيء ولما يجعل ذلك الوصف معبراً عن مكانة ذلك الشيء بين الأشياء الأخرى، وعلاقته معها تمايزاً أو تعارضاً.

وعود على مفهوم الحد عنه الأصوليين، فهو ما يميز الشيء عن غيره أو ما به يمكن أن يميز الشيء عن غيره، وبالتالي فإن الحد عندهم يتحقق بالذاتيات وسواها، فيكون الحد مطرداً جامعاً لأفراد المعرفة ما نعا لغير المعروف من الدخول في التعريف، في حين أن مفهوم الحد

عند المناطق (التأثرين بمنطق أرسطو) هو الدلالة على ماهية الشيء بالإضافة إلى أن المناطق أكدوا على العلاقة العلية باعتبارها أساساً في الحد المنطقي أما بالنسبة للأصوليين فإنهم رفضوا قبول العلية في الحد، وهو ما يميز الشئسي عن غيره. أما التمييز التام الذي يكون بذكر الذاتيات فهو من اختصاص الباحثين عن علم الموجودات.^(٢٤)

قياس التمثيل

أكد علماء الأصول في الفكر الإسلامي قياس التمثيل واعطوه المكانة المبرزة في مناهجهم، لا بل إنهم قدموه على الاستقراء وبيدوا هذا أمراً جد طبيعي إذا أخذنا بنظر الاعتبار أن التمثيل ينقل الحكم من علاقة معلومة إلى علاقة مشابهة لها من جهة، إلا أنها وفي الوقت نفسه متباينة عنها من جهة أخرى، وهذا أمر يوسع كثيراً من نطاق التمثيل ويجعله الشكل الأكثر فاعلية ولجاجة من بين أشكال القياس المنطقي — على الضد — من الاستقراء الذي يقوم بنقل الحكم من المثل إلى مثله، من ثمة فهو أضيق نطاقاً من التمثيل وأقل فاعلية وشمولاً منه. والتمثيل هو بيان مشاركة جزئي لجزئي آخر في علة الحكم ليثبت الحكم في الجزئي الأول.^(٢٥) وهو يفيد الظن لجواز أن تكون العلة في الحكم مركبة من خصوصية الأصل والوصف الجامع؛ أو أن تكون خصوصية الأصل شرطاً في ثبوت الحكم أو أن تكون خصوصية الفرع مانعاً من الوجود الحكم.^(٢٦)

والعلة المشتركة يمكن إثباتها من خلال طريقتين، هما:

١. الدوران، وهو اقتران الشيء بغيره وجوداً وعدمياً كدوران الحرمة مع الإسكار وجوداً وعدمياً.

٢. السبر والتقسيم، وهو إيراد أوصاف الأصل وإبطال بعضها ليتعين الباقي للعلية، كما يقال في إثبات علة حرمة الخمر: أما الإسكار، وأما السيلان، وأما اللون. والأخيران لا يصلحان للعلة فتعين الإسكار.^(٢٧)

ويعرف ابن سينا قياس التمثيل بأنه: الحكم على شيء معين لوجود ذلك الحكم في شيء معين آخر أو أشياء معينة أخرى، على أن لا يكون ذلك الحكم على المعنى المتشابه فيه.^(٢٨) ويسمى المحكوم

عليه فرعاً والشبيه أصلاً، والعلة المشتركة بينهما تسمى جامعة. وبالتالي فإن الفرق بين قياس التمثيل والاستقراء، أن الأول ينقل الحكم من علاقة معلومة إلى علاقة مشابهة لها من جهة ومتباينة عنها من جهة أخرى. في حين الاستقراء ينقل الحكم من جزئي إلى جزئي آخر ومن المثل إلى المثل.^(١٩)

أما إذا رجعنا إلى مفهومي السير والتقسيم، فنجد أن السير: هو اختبار الصفات والخصائص المشتركة بين المقاس والمقاس عليه وذلك لتحديد أي منهما يشكل جوهرهما ويكون حقيقتهما. ووفقاً للمفاهيم المنطقي التجريبي الحديث — فيمكن أن نقارن السير بعملية الاختبار والتحقق —.

أما التقسيم فهو: تحليل كل من المقاس والمقاس عليه على حدة، أي حصر صفاتهما وخصائصهما لتحديد ما يشتركان فيه، وهكذا يصبح التقسيم استقراءً تحليلياً.

وقد كان لأنواع القياس التي وضعها علماء الأصول الأثر الكبير في الفكر الإسلامي في شتى ميادينه وخصوصاً في مجال العلوم الطبيعية. وخير مثال على هذا هو (قياس الغائب على الشاهد) الذي وظف من قبل علماء الأصول في تقنين الشريعة واستفاد منه علماء النحو في تقعيد اللغة، كما استفاد منه المتكلمون وأضافوا عليه وطوروه من خلال مجادلاتهم ومناظراتهم الفكرية، وحين وصل إلى علماء الطبيعة زادوه خصوصية ودقة وأغنوه من خلال المنحى التجريبي الذي اتخذوه هذا القياس على أيديهم، حتى أصبح منهجاً للبحث العلمي في الثقافة الإسلامية، فأسهم الباحثون في تقنينه وضبطه وبيان حدوده وشروط صحته، وأهم الشروط التي وضعها لضمان صحة هذا القياس، هي:

١ — لا يجوز قياس الغائب على الشاهد إلا إذا كانا يشتركان — داخل طبيعتهما الواحدة — في شيء واحد بعينه يعد عند كليهما أحد المقومات الأساس.

٢ — ولاكتشاف هذا المقوم الذاتي، فلا بد من القيام بعملية (السير والتقسيم).^(٢٠)

أما القياس الآخر الذي استأثر بقدر كبير من اهتمام المفكرين المسلمين فقد كان قياس التمثيل الذي قسمه علماء الأصول على ثلاثة أقسام هي:

١ — قياس بطريق الأولى: كتحریم ضرب الوالدين عند تحریم التأفّف لهما.

٢ — قياس بطريق المساواة: كما في إلحاق الأمة بالعبد في تقويم نصيب الشريك على المعتق.

٣ — قياس بطريق الأدنى: كما في إلحاق البيرة بالخمر في تحریم الشراب.^(٢١)

رفض الأصوليون — حتى المتأثرون بالمنطق الأرسطي منهم — الكثير من الجوانب في هذا المنطق وعدوها غير صحيحة وبحاجة إلى تصويب، فضلاً عن كونها غير ملائمة لبنية العقل المسلم ولا متوافقة مع أصول النحو العربي، ومن بين هذه الجوانب المهمة التي رفضت من قبل علماء الأصول مفهومها الجنس والنوع، فوضعوا توصيفات جديدة لهما تتعارض — أو في الأقل لا تتوافق — مع توصيفاتهما في منطق أرسطو. ويدخل اللفظ في إطار التوصيف الجديد الذي وضعه علماء الأصول أساساً للاختلاف بين الجنس والنوع، وفي هذا الصدد ينقل التهانوي عن الشافعي قوله: "الجنس أخص من النوع عند الأصوليين. ويرى أن الفقهاء يميزون إطلاق الجنس على الأمر العام، سواء أكان جنساً عند الفلاسفة أم نوعاً، فالجنس يطلق على الخاص كالرجل أو المرأة، في حين يطلق النوع عليهما معاً بغض النظر عن اختلافهما في الذكورة والأنوثة، لأنهما يشتركان في الإنسانية. فالجنس عند الأصوليين هو: المقول على كثيرين متفقين بالحقيقة في جواب ما هو، كالإنسان مثلاً، والصنف هو النوع المقيد بقيد عرضي، كالتركي والهندي، والمراد بالجنس ما يشتمل الساناً على اصطلاح أولئك وبالنوع الصنف."^(٢٢)

والجانب الآخر الذي رفضه الأصوليون والمتكلمون المسلمون من منطق أرسطو هو التعريف، فمن المعروف أن التعريف الأرسطي بالحد الحقيقي يرمي إلى الوصول إلى ماهية الشيء وكيفية من خلال

معرفة الصفات الذاتية له، وبما أن الماهية ترجع في أصولها إلى الميتافيزياء (ما بعد الطبيعة) — وهذا يعطي دلالة واضحة على كون بنية المنطق الأرسطي مرتبطة بالنسق الميتافيزيائي الذي شيده أرسطو، وكون نظريات أرسطو الطبيعية وآرائه في الوجود قد ألفت بظلالها على بنية منطق، لا بل إن بنية منطق أرسطو هي وليد نظامه الوجودي الذي يقوم على أساس الثبات والسكون انطلاقاً من نظرية المحرك الذي لا يتحرك — لهذا فقد رفض الأصوليون نظرية التعريف عند أرسطو. وقد أيدهم — لاحقاً — بعض المناطق المسلمين ومنهم أبو البركات البغدادي، فقد أضاف نوعاً جديداً للتعريف الذي وضعه أرسطو، وهو التعريف بالتمثيل الذي هو (تعريف الشيء بنظائره وأشباهه والكلّي المقبول بجزئياته وأشخاصه).^(٣٣)

لم يكن علم المنطق معروفاً لدى المسلمين قبل قيام حركة الترجمة، إلا أن العلم المناظر لعلم المنطق والذي قام مقامه في بنية الفكر الإسلامي آنذاك كان علم الأصول، الذي هو (مجموع طرق الفقه من حيث إنما على سبيل الإجمال، وكيفية الاستدلال بها وحالة المستدل بها).^(٣٤) ويعتد الإمام الشافعي أول من وضع منهجاً متكاملاً لعلم الأصول — في رسالته الشهيرة — يمكن من استنباط الأحكام بطريقة صحيحة وإن كانت قد سبقته محاولات ترجع إلى عصر الصحابة أنفسهم، ولدى الكثير من فقائهم. وعن هؤلاء الفقهاء أخذت معظم القوانين التي يحتاج إليها في استعادة الأحكام — كما يذكر ابن خلدون.^(٣٥) فهو يرى أن البحث في طرق وقواعد القياس في علم الأصول بدأ بعد وفاة الرسول — صلى الله عليه وسلم — وفي هذا السياق يذكر: "إن كثيراً من الواقعات بعده — صلى الله عليه وسلم — لم تندرج في النصوص الثابتة فقاسوها بما ثبت، وألحقوها بما نص عليه بشروط في ذلك الإلحاق تصحح تلك المساواة بين الشبهين أو المختلفين حتى يغلب على الظن أن حكم الله تعالى فيهما واحد، وصار ذلك دليلاً شرعياً بإجماعهم عليه، وهو القياس".^(٣٦)

وقد كان لأبي حنيفة النعمان ومدرسته دور مهم في حث السير في طريق بناء المنهج الأصولي، وهذا الأمر مهد الطريق أمام الشافعي، فقد (كان الناس قبل الشافعي يتكلمون في مسائل أصول الفقه ويستدلون ويعترضون، ولكن ما كان لهم قانون كلي مرجوع إليه في معرفة دلائل الشريعة وفي كيفية معارضتها وترجيحها، فاستبسط الشافعي علم أصول الفقه، ووضع للخلق قانوناً كلياً يرجع في معرفة مراتب أدلة الشرع عليه).^(٣٧)

رفض الأصوليون منطق أرسطو وعدوه محرماً.^(٣٨) لاسيما أن هذا المنطق جاء ليعبر عن البنية العقلية اليونانية، وفي الوقت عينه الذي كان فيه وليداً لتلك البنية، ولا يمكن أن يوظف من قبل العقل المسلم، لأن بنية العقل المسلم تعتمد لغة مختلفة عن اللغة اليونانية بكل ما بين اللغتين العربية واليونانية من اختلافات بنيوية (تركيبية) أو لفظية (دلالية).

ولقد بدأ التطور بعد ذلك في علم أصول الفقه بعد أن أخذ المتكلمون يصنفون فيه.^(٣٩) ومن خلال ذلك بدأ علم الأصول يأخذ منحى عقلياً صرفاً يقوم على عملية تجريد للقواعد العامة من المسائل الفقهية المتنوعة المتعددة، وبدأ تأكيد على الاستدلال العقلي والبرهنة النظرية أكثر من استحضار الأمثلة وتقديم الأدلة العملية والوصفية لحالات جزئية عن الأحكام الشرعية المستبطة، وظهر هذا المنهج جلياً في كتاب المستصفى^(٤٠) وظهر هذا المنهج كذلك في كتاب الأحكام.^(٤١) إلا أن هذا التوجه المستقل عن التأثير المنطقي الأرسطي في علم أصول الفقه لم يستمر زمناً طويلاً. فما أن حل القرن الخامس الهجري حتى بدأت تأثيرات المنطق الأرسطي تطل علم أصول الفقه بعد أن طالت علوماً عديدة أخرى، وقد كان إمام الحرمين (أبو المعالي الجويني) أول من سار في هذا الدرب حين أدخل بعض أساليب القياس والبرهان — التي جاءت في منطق أرسطو — في علم الأصول. وكان لتلميذه أبي حامد الغزالي القسح المعلى — من بعد أستاذه — في إنجاز هذا الهدف، حين عد من لم يطلع على الأقيسة المنطقية الأرسطية ولم يتفقه في قواعد البرهان الأرسطي ناقص العلم

ولا ثقة في اجتهاده وأحكامه، وقد ظهر هذا الأمر جلياً من خلال مقدمته التي وضعها لكتابه (المستقصى من علم الأصول).

ومن نافلة القول إن هناك اعتقاداً ساد في الأوساط الفكرية — وخصوصاً في أوساط المستشرقين — مفاده أن علم الكلام قد تكون أو ظهر بعد أن تسليح بعض المفكرين المسلمين بالمنطق الأرسطي — للدفاع عن أصول العقيدة الإسلامية إزاء العقائد والأديان الأخرى —. ويبدو هذا الاعتقاد غير موضوعي وقاصر عن التوصيف الحقيقي لظروف نشأة علم الكلام أو الإحاطة بالأسباب التي حدثت ببعض المفكرين المسلمين إلى أن يضعوه، كما ينم عن وجهة نظر غير ناضجة تجاه علوم المتكلمين ونظرياتهم، وذلك لأن للمتكلمين طروحاتهم المعارضة للكثير من مباحث المنطق الأرسطي ومن أبرز طروحاتهم هذا الصدد، رفضهم لمبحث الحد الذي ورد في منطق أرسطو وللطريقة التي تعاطى بها أرسطو مع نظرية الحدود والتعريفات.^(١) كما إنهم رفضوا الأخذ بطرق القياس الأرسطي ووجهوا انتقاداتهم لها لملايساتها للعلوم الفلسفية المبينة للعقائد.^(٢)

وإذا كان المنطق هو المنهج أو الوسيلة بالنسبة للعلوم العقلية، فإن وظيفة علم الكلام بالنسبة للعلوم الشرعية هي نفسها وظيفة المنطق بالنسبة للعلوم العقلية، ولهذا سمي بعلم الكلام، فعلم الكلام (يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات كالمنطق بالنسبة للفلسفة)^(٣) فضلاً عن أن واحداً من كبار المتكلمين الأشاعرة وهو القاضي أبو بكر الباقلاني قد قام بصياغة المقدمات العقلية التي تشكل أساساً تعتمد عليه الأدلة ومنطقاً تبدأ منه البراهين في الفكر الإسلامي الخالص. ومن القواعد التي وضعها الباقلاني في هذا الصدد (أن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول). وظلت هذه المقدمات أو القواعد العقلية الأصلية سائدة حتى القرن الخامس الهجري، حين ظهرت منهجية جديدة في علم الكلام تجاوزت المنهجية الأصلية وذلك أثر اطلاع بعض المتكلمين المتأخرين على القياس الأرسطي. وابتدأ الجويني المنهجية الجديدة، ووصلت درجة النضج على يد الغزالي، وقد شملت عملية مزج المنطق الأرسطي ببنية الثقافة

الإسلامية مختلف العلوم.^(٤) وإذا أخذنا بنظر الاعتبار حقيقة مهمة جداً في هذا السياق، وهي أن علم الكلام — تبعاً لرأي المتكلمين — هو علم قائم بذاته، متكامل من ناحيتي الأصول والقواعد، ويتوفر على منهجيته الخاصة، فليست له مبادئ تبيين في علم آخر،

إنما هو مستغن في نفسه عما عداه، إذا تنبهنا لهذه الحقيقة، أدركنا أن إدخال المنطق الأرسطي في علم الكلام ومزج أقيسته البرهانية بطرق قياس الكلامية الأصلية، كان خطوة غير صحيحة حجت إلى حد بعيد المنهجية الإسلامية الأصلية لعلم الكلام، لابل إنما أفلقت هذا العلم أصالته وطعمته بالوافد اليوناني الذي كان عاملاً من أبرز العوامل التي قيدت نمضة علم الكلام، وابتعدت هذا العلم عن ساحة الفعل الفكري وقسّلت فاعليته أو تأثيره الاجتماعي، الأمر الذي أدى هذا العلم في النهاية إلى التقوقع داخل أوساط المنقّفين ولأغراض دراسية خالصة. في الوقت الذي كان فيه علم الكلام جديراً بأن يكون العمود الفقري لبنية الثقافة الإسلامية، وأن يكون مثل الواجهة للفكر الإسلامي. ومن خلال هذه وتلك يتجسأ علم الكلام مكانته التي يستحقها في وضع الأصول العقلية للعقيدة الإسلامية في كل عصر وتحت أي ظروف وفي مواجهة أي مستجدات وبالعقد من أي مخاطر أو تحديات يمكن أن تواجهها العقيدة الإسلامية. وكان لتعطيل علم الكلام عن القيام بهذا الدور الأثر الفاعل في ما آل إليه حال المسلمين من تراجع وتدهور، وفي الفجوة الحاصلة بين عقيدة المسلم وسلوكه، وفي فك عرى الصلة بين الإيمان في ضمير المسلم والعمل في مجتمعه، وفي تراخي أو اصر الارتباط بين ما ينبغي أن يكون وما هو كائن بالفعل.

مفهوم الحد

يرى ابن تيمية أن مفهوم الحد في الفكر الإسلامي الأصل (لدى الأصوليين والمتكلمين) هو التمييز بين المحدود وغيره كالاسم، وليس فائدته تصوير الحدود وتعريف حقيقته. وهو — بلا شك — غير مفهوم الحد عند أرسطو وعند أتباعه من المشائين، وذلك لأن مفهوم الحد عندهم مرتبط بالماهية، ويذكر ابن تيمية أن المفهوم الأرسطي

منطقية إسلامية خالصة — لو أنه اعتمد أساساً في الجهود المنطقية التي تلته، ولو وجد من ينميه ويطوره ويغنيه ويربطه بالعلوم الأخرى وقد تركز نقد ابن تيمية لمنطق أرسطو على ثلاثة محاور أساس، هي:

١. مفهوم الحد، بصفته الجزء الأساس في القضية.

٢. القضية، بصفتها الوحدة الأصغر في القياس البرهاني.

٣. القياس ذاته، فهو يعد عملية انتقال من مقدمات ضرورية إلى النتيجة اللازمة عن تلك المقدمات.

وفي حقيقة الأمر، أن ابن تيمية عندما وجه سهام نقده إلى المحاور الثلاثة السابقة، قد هدم بيان المنطق الأرسطي من أساسه، لأن هذه المحاور تمثل الهيكلية الأساس في بناء أرسطو المنطقي وكل ما عداه يدور في فلكها.

أما الحد فقد رفض ابن تيمية مفهومه الوارد في منطق أرسطو، وذلك لاعتبارات ميتافيزيقية — أولاً —، أن المنطق الأرسطي يقوم على التفريق — بالنسبة للحد — بين الذاتي والعرضي على اعتبار أن صفات المحدود هي صفات ذاتية وعرضية، في حين أن الحد يتكون من الذاتي وحده. وإذا كان الذاتي هو ما يدخل في الماهية، فإن العرضي خارج عن الذات إلا أنه في الوقت نفسه لازم لها من ناحية ولزام لوجودها من ناحية أخرى، وهنا تصبح الصفات الذاتية سابقة على الموصوف في الذهن والخارج معاً، وابن تيمية يشير إلى أن هذا يؤدي إلى أن ماهيات الأشياء التي هي حقائقها، ثابتة أيضاً في الخارج، وهي تغاير الموجودات المعينة الثابتة في الخارج. بعبارة أخرى، إن للماهيات — بالإضافة إلى وجودها الذهني ووجود أشخاصها المعنية — وجوداً خارجياً —^(١) ويرفض ابن تيمية هذا ويرى أن الماهيات موجودة في الأذهان حصراً، فالوجود الذهني أوسع من الوجود العيني، (والمقاسر في الأذهان موجود وثابت، وليس هو في نفسه موجوداً ولا ثابتاً).^(٢) أما ما يوجد في الخارج فإن هو إلا تحقيق ما في الوجود الذهني في أحيان جزئية محددة، وفي هذا السياق يميز ابن تيمية بين الماهية والوجود بقوله إن الماهية (هي ما يرسم في النفس من الشيء)، أي إن الماهية هي وجود ذهني لا

للحد قد دخل في كتب الأصول ومؤلفات علم الكلام بعد القرن الخامس الهجري عن طريق الغزالي.^(٣) ومن الجدير بالذكر أن التهانوي قد ذهب إلى طرح مقارب لمفهوم الحد في الفكر الإسلامي الخالص، وذلك بقوله إن الحد (عند الأصوليين مرادف للمعرف وهو ما يميز الشيء عن غيره وذلك الشيء يسمى محدوداً ومعرفاً).^(٤) وتبعاً لما تقدم يجب أن لا يذكر الصفات المشتركة بينه وبين غيره.^(٥)

ظهر القياس الأصل لدى المتكلمين والأصوليين قبل نقل المنطق الأرسطي إلى اللغة العربية، وهذا القياس يختلف عن التمثيل الذي ورد في منطق أرسطو، من حيث كونه يفرضي إلى اليقين في حين أن التمثيل عند أرسطو يظل ظنياً.^(٦)

ومن المعروف أن المنطق الأرسطي قد قام استناداً إلى ثلاثة قوانين (قوانين الفكر) هي:

١. قانون الذاتية [الهوية]: وهو أن الشيء هو ذاته، ولا يمكن أن يكون غيره.

٢. قانون عدم التناقض: وهو أن الشيء لا يمكن أن يكون هو وليس هو في آن واحد.

٣. قانون الثالث المرفوع: وهو أن الشيء إما أن لا يكون أو أن لا لا يكون.

وقد انصب نقد المتكلمين على القانون الثالث، وتجلي هذا النقد في الأحوال، والصفات الإلهية. حيث أثبت بعض المتكلمين (الحال) وهو يعني وجود واسطة بين النفي والإثبات.^(٧) فإذا كان الموجود يتم تصوره من خلال تحققه — أصلاً — ويتم تصور المعلوم بما ليس له تحقق — أصلاً — فإن الواسطة يتم تصورها بما يتحقق تبعاً.^(٨)

يعد ابن تيمية من أكثر المفكرين المسلمين نقداً لمنطق أرسطو فقد أشّر مواطن الخلل والضعف فيه، وعزى بسنائه المتهالك وأظهر مواضع الخطأ والخطأ فيه. ولم يكتف بهذا بل أسس منهجاً منطقياً إسلامياً أصيلاً مستمداً من بنية العقل المسلم، منهجاً كان يمكن أن يحل محل المنطق الأرسطي، ويؤسس قاعدة متينة لصيرورة منهجية

وجوداً عينياً، أما بالنسبة للوجود فهو ما يكون في الخارج منه، حيث لا يوجد من الماهية في الخارج إلا الأفراد والشخصيات. فالإنسانية — مثلاً — توجد في الذهن في حين يوجد في الخارج زيد وعمر كوجود عيني مشخص محدد في أفراد. ^(١١) وتأسيساً على ما تقدم فإن ابن تيمية يرى أن الحد ليس إلا تفصيلاً لما يدل عليه الاسم بالإجمال (فلا يمكن أن يقال لا يعرف المسمى بحال ولا يمكن أن يقال يعرف به كل أحد، كذلك الحد). ^(١٢) وهذا قد جرد الحد الأرسطي عن حقيقته التي تتوجه نحو ماهية المحدود لتصويرها، ومعني ابن تيمية إلى القول: (إن قيل إن المطلوب بالحد، أن مجرد الحد يوجب تصور حقيقة المحدود التي لم يتصورها إلا بلفظ الحد، وأنه يتصورها بمجرد قول الحد — كما يظن بعض أهل المنطق وغيرهم — فهذا خطأ، كخطأ من يظن أن الأسماء توجب معرفة المسمى لمن سمع تلك الأسماء بمجرد ذلك أن اللفظ... فالحد لا يفيد معرفة المحدود، فإن قيل يفيد مجرد تصور المسمى، من غير أن يحكم أنه هو ذلك المسؤول عنه مثلاً أو غيره — قلنا حينئذ يكون كمجرد دلالة اللفظ المفرد على معناه المحدود، وهو دلالة الاسم على مسماه). ^(١٣) وهنا يقرن ابن تيمية بين دلالة الحد ودلالة الاسم، وبما أن الاسم وحده لا يؤدي إلى تصور المسمى لمن لم يستطع تصويره دون ذلك، كذا الحال بالنسبة للحد الذي لا يلزم تصور المحدود. وانطلاقاً مما تقدم، يمكن القول إن ابن تيمية رفض فكرة الحد التي جاءت في المنطق الأرسطي باعتباره موصلاً إلى الماهية، ويقصر ابن تيمية دور الحد على التمييز بين المحدود وغيره. ^(١٤) ويحصل هذا التمييز (بالوصف اللازم للمحدود طرداً وعكساً، الذي يلزم من ثبوته لبوت المحدود، ومن انتفائه انتفاؤه). ^(١٥) وي طرح ابن تيمية ما يعرف بالحد اللفظي باعتباره ملاحماً للعلوم المختلفة، حيث (يحتاج إليه في إقراء العلوم المصنفة بل في قراءة جميع الكتب، بل في جميع أنواع المخاطبات فإن من قرأ كتب النحو أو الطب أو غيرها لابد أن يعرف مراد أصحابها بتلك الأسماء ويعرف مرادهم بالكلام المؤلف وكذلك من قرأ كتب الفقه والكلام والفلسفة وغيره). ^(١٦) وحري بالقول إن الحد اللفظي قد أخذ به

بعض الفلاسفة الأوربيين لاحقاً، فقد عد (مل) الحد شرحاً للفظ. ^(١٧) أما موقف ابن تيمية من القضية — كما قدمها أرسطو — في منطقة — فكان موقفاً نقدياً — أيضاً — وقد تأسس هذا الموقف النقدي على حقيقة مفادها أن القياس الأرسطي يعتمد بصورة أساس على القضية الكلية، بحيث يصبح القياس الحالي من القضية الكلية قياساً خاطئاً، كما لا يمكن لأي قياس مؤلف من قضيتين جزئيتين أن يكون منتجاً. في حين أن القضية الكلية — تبعاً لرأي ابن تيمية — ليس لها فائدة، حيث إننا يجب (أن نعلم كونها كلية. فإذا كان العلم بهذه القضية بديهيًا، كان العلم ببدها أفرادها بطريق الأولى، أما إذا كان نظرياً، احتاج إلى علم بديهي، وهذا يؤدي إلى الدور والتسلسل وكلاهما باطل. ويحدث هذا في جميع القضايا الكلية البديهية التي يجعلها المناطقة مبادئ البرهان ويسمونها (الواجب قبولها) ^(١٨) وما تقدم فإنه (مامن قضية من هذه القضايا الكلية التي تجعل مقدمة في البرهان، إلا والعلم بالنتيجة ممكن بدون توسط ذلك البرهان) فالإنسان يعلم أن الواحد نصف الإثنين من غير استدلال على ذلك بالقضية الكلية، وإن هذا العين لا يكون موجوداً معدوماً كما يعلم العين الآخر. ولا يحتاج ذلك إلى أن يستدل عليه بأن كل شيء لا يكون موجوداً معدوماً معاً. ^(١٩)

إلا إن ابن تيمية يستثني العلوم الرياضية والعلوم الدينية في نظره إلى القضية الكلية، فيعد أن القضية الكلية تصدق في إطار الرياضيات والدين، ثم إن القضية الكلية يجب أن تعتمد في نطاقهما. ^(٢٠) أما البديل — الذي يقدمه ابن تيمية — للقضية الكلية، والذي يعد أساساً للعلم — حسب رأيه — فهو القضية الجزئية التجريبية، لأن (القضايا الحسية لا تكون إلا جزئية، فنحن لو لم ندرك بالحس إحراق هذه النار، لم ندرك أن كل نار محرقة، فإذا جعلنا هذه قضية كلية، وقلت كل نار محرقة، لم يكن لنا طريق نعلم به صدق هذه القضية الكلية علماً يقيناً إلا والعلم بذلك ممكن في الأعيان المعينة بطريق الأولى) ^(٢١) فالجزئيات المشخصة القائلة على الحس هي الحقائق الوحيدة المتحققة في الأعيان، ومن ثم فلا فائدة على الإطلاق

كل إنسان ويعلم ان كل انسان كذلك قبل أن يعلم أن كل حيوان كذلك، فلم يبق علمه بأن غيره من الحيوان حساس متحرك بالإرادة موقوفاً على البرهان. وإذا علم حكم سائر الناس وسائر الحيوان فانفس تحكم بذلك بواسطة علمها أن الغائب مثل الشاهد، أو إنه يساويه في السبب الموجب لكونه متحركاً^(١) وقياس الغائب على الشاهد — هنا — يوصل بالضرورة إلى اليقين إذا ما قيس بصورة صحيحة وعلى وفق قوانين العلة وشروط التجربة، في حين أن التمثيل في المنطق الأرسطي يظل ظنياً.

للكليات، فالكليات لا توجد إلا في الأذهان، فالبرهان — تبعاً لذلك — لا يوصل إلى العلم بشيء موجود، بل بأمور مقدرة في الأذهان لا يعلم تحققها في الأعيان^(٢). وفي هذه النقطة — تحديداً — يدخل ابن تيمية إلى طريقة اكتساب القضية الكلية، التي تتم من خلال قياس الغائب على الشاهد أو ما يعرف بقياس الشيء على مثله من خلال الانتقال من جزئي إلى آخر أو استخدام انطباق الحكم على حالة جزئية معينة في الاستدلال على انطباقه على حالة جزئية أخرى مماثلة لها. فالإنسان قد يعلم أنه حساس متحرك بالإرادة قبل أن يعلم أن

الهوامش

- (١٥) الشوكاني، محمد بن علي، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، دار الفكر، بيروت، ص ١٨٨.
- (١٦) المصدر السابق، ص ١٤٨ — ١٨٥.
- (١٧) الشافعي، الإمام محمد بن إدريس، الرسالة، أحمد محمد شاكر، مطبعة الباي الحلبي، مصر، ص ٦٦.
- (١٨) الآمدي، سيف الدين، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: الشيخ إبراهيم المعجوز، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٥، ج ٤، ص ١٢٨.
- (١٩) ابن خلدون، المقدمة، ج ٢، ص ٤٢٦.
- (٢٠) طاش كيري زادة، مفتاح السعادة ومصباح السيادة، ج ١، ص ٢٥٣.
- (٢١) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٢٤٨ — ٢٤٩.
- (٢٢) طاش كيري زادة، المصدر السابق، ج ٢، ص ٤٢٥ — ٤٢٦.
- (٢٣) الحمذاني، القاضي عبد الجبار المعتزلي، اخطى بالتكليف، تحقيق: عمر السيد عزمي، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، ١٩٦٥، ص ٦٥.
- (٢٤) التهانوي، محمد بن علي، كشف اصطلاحات الفنون، كلكتا، ١٨٦٢، ج ١، ص ٢٨٦.
- (٢٥) رمضان، د. محمد، علم المنطق، طبعة دار الحكمة، بغداد، ص ٩٢.
- (٢٦) المصدر السابق، ص ٩٤.
- (٢٧) الرازي، قطب الدين، تحرير القواعد المنطقية، المطبعة الميمنية، مصر، ١٣٠٧ هـ، ص ١٢٢.

- (١) المعتزلي، القاضي عبد الجبار، اخطى بالتكليف، تحقيق: عمر السيد عزمي، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، ١٩٦٥، ص ١٦٧.
- (٢) سورة العنكبوت/ ١٦ — ٢٠.
- (٣) سورة الأعراف/ ١٨٥.
- (٤) ابن خلدون، المقدمة، ص ٣١٨.
- (٥) الزركشي، بدر الدين، البحر اخطى في اصول الفقه، وزارة الأوقاف، الكويت، ١٩٨٨، ج ١، ص ٥.
- (٦) ابن قيم الجوزية، عبد الله بن محمد بن أبي بكر الدمشقي، بدائع الفوائد، دار الكتاب العربي، بيروت، ج ١، ص ١٧.
- (٧) سورة الأنبياء/ ٢٢.
- (٨) سورة النساء/ ٨٢.
- (٩) سورة يس/ ٧٨ — ٧٩.
- (١٠) سورة الأعراف، ٤٠.
- (١١) السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، طبعه المشهد الحسيني، مصر، ج ٤، ص ٥٧.
- (١٢) ابن عبد البر، مختصر جامع بيان العلم وفضله، ص ١٣٢.
- (١٣) المصدر السابق، ص ١٣٢.
- (١٤) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، مطبعة النيل، مصر، ج ١، ص ٢٤٤ — ٢٤٥.

- (٢٨) ابن سينا، النجاة، نشر محيي الدين صبري الكردي، القاهرة، ١٩٣٨، ص ٥٨.
- (٢٩) صليبا، د. جميل، المعجم الفلسفي، بيروت، ١٩٧٨، ج ٥، ص ٣٤٤.
- (٣٠) الجابري، محمد عابد، نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، دار التنوير، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٥٨، ص ١٧.
- (٣١) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، مطبعة الحلبي، القاهرة، ١٩٦٧، م ٤، ص ٤.
- (٣٢) التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون، طبع كلكتا، ج ١، ص ٢٢٤.
- (٣٣) البغدادي، أبو البركات، المعبر، دائرة المعارف، الهند، ص ٤٦.
- (٣٤) الزركشي، المصدر السابق، ج ١، ص ١٩.
- (٣٥) ابن خلدون، المصدر السابق، ص ٢١٨.
- (٣٦) المصدر السابق، ص ٣١٨.
- (٣٧) الرازي، فخر الدين، مناقب الشافعي، ص ٩٨.
- (٣٨) السيوطي، صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام، نشرة. د. علي سامي النشار ١٩٤٧، ص ٥.
- (٣٩) ابن خلدون، المصدر السابق، ص ٣١٩.
- (٤٠) الغزالي، أبو حامد، المستصفى من علم الأصول، القاهرة، ١٣٢٣هـ.
- (٤١) ابن حزم، علي بن أحمد، الإحكام في أصول الأحكام، طبعة الشيخ أحمد شاكِر، القاهرة، ١٩٤٥.
- (٤٢) السيوطي، صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام، ص ٢٠٨.
- (٤٣) ابن خلدون، المقدمة، ص ٣٣٦.
- (٤٤) الفتاوي، السعد، شرح المقاصد، استبول، ١٢٧٧هـ، ج ١، ص ٥.
- (٤٥) ابن خلدون، المصدر السابق، ص ٣٩٩.
- (٤٦) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص ١٤ — ١٥.
- (٤٧) التهانوي، المصدر السابق، ج ١، ص ١١٤.
- (٤٨) ابن تيمية، موافقة صريح المنقول لصحيح المعقول، ج ١، ص ٢٥٣.
- (٤٩) السيوطي، صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام، ص ٢٣٢.
- (٥٠) الشهرستاني، أبو الفتح، نهاية الإقدام في علم الكلام، أنجلترا، ج ١، ص ١٣٦.
- (٥١) الأحمي، المواقف، ج ٣، ص ٣.
- (٥٢) ابن تيمية، موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول، ج ١، ص ١٦.
- (٥٣) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص ٦٤.
- (٥٤) المصدر السابق، ص ٦٤ — ٦٨.
- (٥٥) ابن تيمية، موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول، ج ٣، ص ٣٣٢.
- (٥٦) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص ١٥.
- (٥٧) المصدر السابق، ص ١٥.
- (٥٨) المصدر السابق، ص ١٧.
- (٥٩) المصدر السابق، ص ٤٨.
- (60) Mill, A system of Logic, London, 1925, B.S.ch. VII, P.5.
- (٦١) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص ١٠٨.
- (٦٢) المصدر السابق، ص ١٠٨ — ١٠٩.
- (٦٣) المصدر السابق، ص ١١١.
- (٦٤) المصدر السابق، ص ١١٣.
- (٦٥) المصدر السابق، ص ١١٥.
- (٦٦) المصدر السابق، ص ١١٤.

أعياد بغداد في ذاكرة شعرائها منذ التأسيس حتى نهاية العصر العباسي الأول [١٤٥ - ٣٣٤هـ]

الدكتور حسام داود خضر الأربلي
كلية التربية للبنان - جامعة بغداد

الذي يخرج من العرض الى الشاهد لإحداث الإقناع في النفوس وتلطيف جو البحث، غير متجاهل أن المذهب الثاني لا بد منه لإتمام البحث والخروج منه الى الإقناع التام. وهذا ما لن اتجاهله بأي حال من الأحوال.

الأعياد البغدادية

لقد كانت الأعياد ببغداد كثيرة ومتنوعة، لتنوع سكانها الذين سكنوها ونزلوا بها من شتى بقاع الأرض. لقد أصبحت بغداد، ولا سيما في متنها الأولى والثانية، مستودعاً كبيراً للبشر، قدم إليها أهل العراق وجيرانه، وأجناس شتى من البشر، بدوافع اقتصادية ودينية واجتماعية متعددة، لعل في مقدمتها البحث عن الرزق والعلم والشهرة، فضلاً عن حاجة الدولة الحديثة الى الأيدي المنتجة والمقاتلة على حد سواء.

وهؤلاء حملوا معهم، قيمهم وأصولهم وعاداتهم، وحرصوا على إحيائها وتخليدها وتمجيدها بالاحتفاء بأعيادهم القومية والدينية، وحرصهم على إقامتها في أوقاتها المحددة. ومن هنا شاع الاحتفال بالأعياد لدى سكان بغداد، الأصليين

في هذا البحث سوف أضع اليد على الشعر البغدادي الذي تابع أعيادها، منذ تأسيسها عام (١٤٥هـ) حتى نهاية العصر العباسي الأول (٣٣٤هـ) حريصاً على أن أتناول الشعر في هذه الأعياد البغدادية الخاصة الذي قاله شعراؤها البغداديون، أو ساكنوها أو المقيمون فيها أو النازلون بها الذين عاشوا فيها مع سكانها عيدا بعد عيد، على امتداد حدود بحثي هذا، مقتصرأ على أعياد بغداد دون مناسباتها واحتفالاتها الأخرى العديدة، لصعوبة الإحاطة بها جميعاً في بحث واحد محدود مثل بحثي هذا. والأمل في أن أعود الى مناسبات بغداد واحتفالاتها في بحث ثانٍ أكمل به ما بدأت في هذا البحث، دراسة شاملة أعطي بها كل زوايا الشعر الذي تابع الأعياد البغدادية ومناسباتها واحتفالاتها كلها. مع الإشارة الى أنني لن أبحث في تاريخ هذه الأعياد إلا بقدر ما يراه البحث ضرورة لأن ذلك، من فعل المؤرخين، بل أبحث في الشعر الذي قيل في هذه الأعياد مع عدم التغاضي عن دراسته وتقديمه ما سمح لي الزمان ورقعة البحث وعليه ستراني أقدم الشعر القائل في هذا العيد وذاك على البحث التقليدي

والوافدين، وتنوع طقوسها بتنوع الأصول والأجناس.

كانت أعياد الأقوام والأديان في بداية تأسيس بغداد، تقام في ضوء الطقوس الخاصة لكل قوم أو دين، ثم سرعان ما تطورت إلى طقوس مشتركة، ميزت هذه الأعياد بنكهة بغدادية خالصة، دفعت صاحب الديارات (ت ٣٨٨هـ) إلى القول بأن الأعياد اختلطت حتى لكان الأعياد الخاصة: النصرانية والفارسية مثلاً أعياد عامة لكل سكان بغداد، ولنا في مشاركة المسلمين لأعياد النصراني^(١) والفرس، خير دليل على ما نقول.

لقد كان الاستعداد للاحتفال بالأعياد البغدادية، يتم مبكراً في دار الخلافة العباسية. وألفاد الصابئ (ت ٤٤٨هـ) بأن التفقات التي تطلق دائماً في كل سنة لدار الخلافة بما فيها، النفقة على سباطي العيدين^{**}، وثمان الأضاحي، والتلج، وما يطلق لصاحب الشرطة لحمل الأعلام في العيدين، تصل اثنين وأربعين ألفاً وسبعة دنائير^(٢).

وما كان يجري من الاستعداد للأعياد في دار الخلافة، كان يجري عند العامة كذلك^(٣)، واستعداد العامة يشمل تنظيف الدار والجسد^(٤)، وتهيئة مستلزمات الاستقبال، وإعداد الملابس الجديدة، أو تأهيل القديمة. يقول أبو نواس (ت ١٩٨هـ) في ذلك، في قصيدة من عشرة أبيات في استعداد بنت المدينة لعيد الفطر:

[من السريعة]

قد صنعت بنت المدينة
للفطر يا عباس، قومي^١
وسلّفت ما شطها أجرة^٢

واشترطت في المشط رازيه^(٣)
وهذا الاستعداد هو نفسه الذي كان يجري لاستقبال الأعياد في تاريخ العراق القديم، وهو نفسه الذي يتواصل إلى يومنا هذا،

حيث لا يغمض لاطفالنا جفن إلا إذا أمنوا له ملابس العيد، وأمنت لربة البيت مستلزمات استقبال الضيوف.

أما المباشرة بالعيد، فتكون بركوب الخليفة، أو من ينوب عنه، إلى المصلى، ليصلي بالناس^(٤) ويخطب^(٥). نقل صاحب الأغاني (ت ٣٥٦هـ) بسند الصولي (ت ٣٥٥هـ) عن أحمد بن يزيد المهلب، الراوية، قوله: إن المنتصر (٢٤٧-٢٤٨هـ) صلى بالناس في الأضحى سنة سبع وأربعين ومائتين، فأنشده أبي لما انصرف:

[من البسيط]

ما استشرف الناس عيداً مثل عيدهم^١

مع الإمام الذي بالله ينتصر^٢

غداً يجمع كجنت الليل يقدم^٣

وجه أغر، كما يجلو الدجى القـمـر^٤

يؤمهم صادق بالحق، أحكم^٥

حزم وعلم بما يأتي وما يذر^٦

لو خيّر الناس فاختاروا لأنفسهم^٧

أحظ منك لما نالوا وما قدروا^(٨)

ثم إن الخليفة يعود أدراجه إلى دار الخلافة، ليقام فيها سماعاً للناس^(٩)، ويجلس لاستقبال المهنيين من أصحاب المهن وكبار رجال الدولة، ويشرف على الهدايا المقدمة إليه بمناسبة العيد^(١٠)، ويجلس للشعراء^(١١). بيد أن الشعراء في الغالب، يتجاوزون الهدايا إلى التهنة المحضة، المقرونة بالشكر والامتنان من الخليفة، أو الوزير، أو الأمير، أو أي صاحب شأن عظيم، في مدح القرب إلى النفاق منه إلى الصدق. وهذا علي بن الجهم (ت ٢٤٩هـ) يمدح الواثق (٢٢٧-٢٣٢هـ)، ويهتته بالعيد في قصيدة من اثنين وعشرين بيتاً، منها:

[من الخفيف]

بارك الله للخليفة في العرش

سد وفي كل طرف وتليد

كل يوم نراه فيه معافى

سالمًا، فهو عندنا يوم عيد

نحن في ظل أرحم الناس بالناس

س، وأولا هم بـس وجود^(١)

واسمع "ابو السمط" (كان حيا ٢٤٩ هـ) يمدح، ويهني،

ويهدي، في مقطعة من ثلاثة أبيات:

[من الهافر]

بدولة جعفر، حسن الزمان،

لنا بـك كل يوم مهرجان

ليوم المهرجان بك اختيال

وإشراق، ونور، وبسـتان

جعلت هديتي لك فيه وشيا

وخير الوشي ما نسج اللسان^(٢)

وفي الهدية قال بعضهم: "الهدية إذا كانت من الصغير الى

الكبير، فكلما لطف ودقت، كان أهمل لها، وإذا كانت من

الكبير الى الصغير، فكلما عظمت وجلت كان أوقع لها

وأنجح"^(٣). ونقل الخطيب البغدادي (ت ٤٦٣ هـ) بسند أحمد

بن سعيد القرشي قال: "أهدى أبو شراة القيسي* الى أبي يحيى

عيسى بن أبي حرب**، في يوم نوروز نعلا مكتوبا على شراكها

بحبر، مقطعة من بيتين:

[من الكامل]

لم ألقه يطأ التراب بنعليه

الا وجئت له وجوم المعجـب

وعلقت أنكر في مواطى نعليه

أن كيف لم يخضر أو لم يعيش

فاشترى له مكان النعل، دارا^(٤).

وقال شاعر في عادة الإهداء للسادة في الأعياد، في مقطعة

من ثلاثة أبيات:

[من البسيط]

من عادة الناس أن يهدوا لسادتهم

وآثر الأمر عند الناس ما اعتادوا

ونحن نهدي ثناء للأمير كما

أهدى له الحمد آبـاء وأجداد

فاسلم أبا جعفر عن كل نائبة

فكل أيامنا ما عشت، أعياد^(٥)

ثم إن الشعراء ينتهزون رحابة صدور أولي الأمر في الأعياد،

فيطرحون عليهم احتياجا قمع وطلباقم، كابن الرومي يأمل من

مدوحه ما يحقق له مبتغاه، في مقطعة من خمسة أبيات، منها:

[من الكامل]

كم ظهر ميت مقفر جاوز نفسه

فحلت ربـعا منك ليس بمقفر

جود كجود السيل إلا أن ذا

كدر، وأن نـدالك غير مـكدر

الفطر والأضحى قد انسلخا، ولي

أمل بيابك، صائم لم يقـطر^(٦)

ويعاتب في أخرى، عبيد الله بن عبد الله، من أربعة أبيات،

لأنه أنصف الناس ولم ينصفه، فيأمل منه في عيدي النوروز

والمهرجان القادمين، بعض جوده:

[من الطويل]

بنفسي أمير أنصف الناس كلهم

سواي لاني لست في ذاك أنصف

[من الهافر]

رايتكم بني الخنوء لـ

دنا الأضحى، وصللت اللحام

توليتكم بودكم وقلتكم

لعتك منك أقرب أو جذام^(٣١)

ومن انته ابو فرعون الساسي العدوي* في مقطعة من بيت

واحد:

[من الرجز]

قد جاءت الأضحى، وما لي فلس

وقد خشيت أن تسيل النفس^(٣٢)

الفطر:

في الفطر، قال البحري (ت ٢٨٤هـ) في قصيدة من سبعة

عشر بيتاً، يمدح فيها أبا الجيش خارويه بن احمد بن طولون*،

مشيراً الى السعادة التي ميزت أيامه:

[من الهافر]

نضوت الصوم، واستبدلت منه

هلال الفطر: بُورك من هلال

فلا زالت لك الأعياد تجري

بحال من السعادة بعد حال^(٣٣)

وقال فيه ابن الرومي (ت ٢٨٣) في قصيدة من اثنين وثلاثين

بيتاً يهنئ، فيها علي بن يحيى* بالفطر، مادحاً سخاءه المعهود،

واستعداده لسط يد المعروف لكل ذي حاجة في العيد:

[من الطويد]

ليهنك إن أفطرت، لا متطلعاً

الى الفطر، كي تغشى من اللهو مخزماً

ولا لهما فيه، وإن كنت، إغماً

تعب من الأضياف من كان أنهما

السنة، ويشارك فيهما عامة الناس في الأمة كلها، في تعطيل

شامل للعمل وإطلاق كامل للفرح، والاستفادة القصوى من

رحابة صدور أولي الأمر فيها: حكومة وعائلة على السواء.

واذا اكتفيت أو اكتفت بهما الأمة عيدين، فلأنهما يحيطان بهذه

الصفات كلها وأيام كيوم الهجرة، وليلة القدر، وصوم رمضان،

وموسم الحج، ليست كذلك، لأنها لا تحيط بكل تلك الصفات

كما أحاطت بالعيدين، فاخرجتهما من الأعياد الى المناسبات،

وقلت فيها في خطبة البحث بأي سوف اعود اليها في بحث

مستقل. ومهما يكن من شيء، فالعيد مناسبة، ولكن المناسبة

ليست عيداً في كل حال. وعيد المسلمين: الفطر والأضحى.

روى أبو داود (ت ٢٧٥هـ)* في سننه عن أنس بن

مالك*: ((أن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، قدم المدينة

ولأهلها يومان يلعبون فيهما، فقال: ما هذان اليومان؟ فقالوا:

كنا نلعب فيهما في الجاهلية، فقال رسول الله صلى الله عليه

وسلم: إن الله عز وجل قد بدلكم خيراً منهما، يوم الأضحى

ويوم الفطر))^(٣٤).

وقال القلقشندي (ت ٨٢١هـ): "قأول من يدئ به من

العيدين، عيد الفطر، وذلك في سنة اثنين من الهجرة))^(٣٥).

ونقل في كتاب الأوائل "إن أول عيد ضحى فيه رسول الله صلى

الله عليه وسلم، سنة اثنين من الهجرة، وخرج الى المصلى

للصلاة، وحينئذ فيكون العيدان قد شرعا في سنة واحدة"^(٣٦).

وقال الهمداني (ت أواخر القرن الثالث الهجري) عن عيدي

الإسلام: "الأعياد العظام والأفضل من الأيام في بلاد الإسلام،

يوم النحر أو يوم الفطر"^(٣٧).

والفطر مذكر، والأضحى: يذكر ويؤنث ومن ذكره انشد

له* المفضل الضبي (صاحب المفضليات والمصنفات، توفي سنة

١٧٨هـ) مقطعة من بيتين:

وما كنت، لولا حبك الجود بالذي

نحب من القوم، الشئىء المنعما

بدا الفطر، فاستقبلته باسطا يدا

بمعروفك المعروف، لا فاغرا فما^(٣١)

والفطر: نقيض الصوم، والفطر الصائم، أي دخل في وقت

الفطر^(٣٢). قال ابن المعتز (ت ٢٩٦هـ) في مقطعة من يعين:

(من المنسرح)

اهلا وسهلا بالنأي والمود

وكأس ساق، كالغصن مقلود^(٣٣)

قد انقضت دولة الصيام وقد

بشّر سقم الهلال بالعيد^(٣٤)

وفي الحديث. روى البخاري (ت ٢٥٦هـ)*: ((ان لكل

قوم عيد، وهذا عيدنا))^(٣٥) وروى الترمذي (ت ٢٧٩هـ)*:

((أما يوم الفطر، ففطركم من صومكم))^(٣٦)

الأضحى:

في الأضحى، قال ابن الرومي يهنئ عيد الله بن عبد الله

(ت ٣٠٠هـ) بالأضحى والمهرجان. وكانا قد تابعا في تلك

السنة، في قصيدة من واحد وعشرين بيتا. أولها:

[الوافر]

جرى الأضحى رسيل المهرجان

كأنهما معا فرمى رها

لجاءا، ليس بينهما انتظار،

جواذا حلبنة، متتابعان

ولم يتابع العيدان إلا

تنافس رؤية الملك المجسان^(٣٧)

لقد جعل ابن الرومي تابع العيدين وترا كضهما تنافسا فيما

بينهما، لتهنئة الأمير عبد الله بن طاهر، وتقديم فروض الطاعة

له، وكسب رضاه. وقال أيضا في هذا التابع في السنة نفسها،

مهنتاً هذه المرة، الخليفة المعتمد (٢٥٦ - ٢٧٩هـ) في قصيدة

من تسعة عشر بيتا، اجتزئ منها ثلاثة الأبيات الأولى:

[من مخرات البسيط]

عيدان: أضحى ومهرجان

ما ضمّ مقلبيهما أوان

أعيد نسك، وعيد لـ

تجاورا، أبعد الزمان

ألف شكلهما إمـ

أفعاله فيهما حسـان^(٣٨)

وجعل شاعر آخر، عيد الأضحى مناسبة، لتذكير بمدوحه

بما جتته الى الأضحى، ويقصد بها، المؤن ومستلزمات العيد التي

يتهاافت الناس لتأمينها في مثل هذه الأعياد. قال في مقطعة من

بيت واحد:

يا قاسم الخيرات، يا مأوى الكرم

قد جاءت الأضحى، وما لي من غم^(٣٩)

وأضحاة، مؤنث كما وجدت، وهو جائز كما مر قبل قليل.

والأضحى فيه وفي غيره الذي سبقه، جمع أضحية وهي الشاة،

الضحية التي تذبح ضحوة. وفي الضحية أربع لغات: أضحية،

وأضحية والجمع اضاحي، وضحية والجمع ضحايا، واضحاة

والجمع اضحى، وبها سمى يوم الاضحى^(٤٠).

وروى ابو داود (ت ٢٧٥هـ)* أنه صلى الله عليه وسلم

قال: ((أمرتُ بيوم الأضحى عيداً))^(٤١) وروى ابن ماجه

(ت ٢٧٣هـ)* ((انه صلى الله عليه وسلم ضحى يوم عيد

بكشين))^(٤٢).

ويبدو أن تقديم الأضحى عادة جارية منذ القدم السحيق في

بلاد الرافدين^(١٨). وفي الجزيرة العربية، في الجاهلية^(١٩). أما في الإسلام فإنه لم يمض وقت طويل، حتى دخل كشعيرة إسلامية، بعد أن سن عيد الاضحى عيداً للامة كلها، في السنة الثانية من الهجرة^(٢٠).

ثم علي قبل أن أنتقل الى الأعياد الفارسية، أن أشير الى أنه شاع في بغداد، في بعض تاريخها، أنه مد البغداديون عيدي الفطر والاضحى أياماً أخرى، لزيادة مساحة الفرح والبهجة والتمتع، وذلك بالخروج العائلي بعد انقضاء أيام العيدين، الى فضاءات بغداد الخضراء، في أيام ستموها (الكسلة)^(٢١). ولكن الكسلة في كل حال، لم تألفها بغداد، عقب تأسيسها، ولا توجد إشارة الى ممارستها على امتداد حقبة البحث، أو حتى على امتداد العصر العباسي، منذ قيامه عام ١٣٢هـ، وحتى سقوطه عام ٦٥٦هـ، في المصادر المتاحة الى الآن. وقد تكون أياماً مستحدثة في العصور المتأخرة. وعلى كل حال ليس لدي تاريخ معين يحدد المباشرة بها في بغداد. ولكنه من المفيد الإشارة الى أنه شاع في بعض أيام بغداد المتأخرة، أن يأسر الناس الخروج الى البساتين وضفاف الأنهار في مواسم الربيع لقضاء أمتع الأوقات فيها. وسماؤهم نزهتهم هذه (جبر سوري)^(٢٢). وليس يبعد أن تكون هذه الأيام من تلك.

الأعياد الفارسية

يمكن أن نقوله في هذه الأعياد أنها كانت معروفة وقائمة في العراق القديم بحكم التداخل بين ثقافته والثقافة الفارسية المجاورة، فضلاً عن اصولهما الواحدة التي قامت أساساً في العراق وفارس القديمين على مبدأ التقرب من الآلهة في المناسبات الدينية وذلك بتقديم القرابين إليها في سبيل استرضائها واستمالتها^(٢٣)، وتقديم فروض الطاعة الى الماء والنار لتجنب غضبهما، وأضرارهما المحتملة^(٢٤). وتلك هي اصول الاعياد في

كل مكان ولعمري أن طقوسها واحدة في الأساس، ثم تتفرع الى أعياد مختلفة لتشبع ثقافات الامم ورغباتها وخصوصياتها الدينية والقومية والاجتماعية، كل على الفرد. ومهما يكن من شيء فهذه الأعياد (وأهمها النيروز والمهرجان والسدق) على الرغم من شيوعها في العراق القديم، وتواصلها ولو بضعف، ما بعد الفتحاحات الإسلامية لم تدخل في بغداد كما دخلتها، أو قامت فيها الأعياد الإسلامية بعد تأسيسها مباشرة، إنما تأخرت حوالي ثمانين سنة من هذا التأسيس. ولم تظهر إلا بعد زيادة النفوذ الفارسي في بغداد^(٢٥)، وقبل المأمون (١٩٨-٢١٨هـ) هدية كاتبه أحمد بن يوسف الكاتب (ت ٢١٣هـ) في أحد أعياد نوروز، وهي عبارة عن سبط ذهب، فيه قطعة عود هندي في طوله وعرضه، أهدها إياه مع عبارة: "هذا يوم، جرت فيه العادة، بإتحاف العيد السادة"^(٢٦).

وفي الحقيقة ذهبت هذه الهدية ضريبة لدى خلفاء بني العباس بعد المأمون، وسميت جزية النيروز^(٢٧). وأول من رسمها ورسم هدايا النيروز والمهرجان في الإسلام، الحجاج بن يوسف الثقفي (أمير العراق ٧٥-٩٥هـ) ثم رفعها الخليفة عمر بن عبد العزيز (٩٩-١٠١هـ)، ثم أعادها ورسمها كاتب المأمون ذاك^(٢٨).

لقد كانت هذه الأعياد الفارسية غالبة عن الساحة البغدادية في المئة العباسية الأولى، وغالبة عن ثقافة شعرائها، ومتناولهم، وأغراضهم الشعرية، إلا ما ندر، حيث رصدنا شيئاً من هذا القليل لدى أبي نواس (ت ١٨٩هـ) حينما قرأنا له قطعة من بيتين:

[هذه الإجازة]

سيت ونوروز.....

والورد قـــــــد علّج بمر ماخوز

إشرب سقاك الله صرفاً قهوة

بقيت - أمير المؤمنين - مؤملاً

فللملك نور، ما بقــــــــــــــــــــيت، وروثُ
لقد أقبلت بالأمس عيالك سبْقاً،
وأنت الى العلياء والمجد، أسبــــــــــــــــق
ووالسالك بالنورِ وقت محب
يظلُ جَنِيَّ الوردِ فيه يفتق^(١)

النمو:

قال فيه البحرى يمدح المعتبر أيضاً في قصيدة من الثين
واربعين بيتاً، أجزئ منها البيتين: الثلاثين والحادي والثلاثين:
[من الكامل]

واليتة، والورد في وقت معا

ونزلت فيه مع الربيع النازل
وغدا بنور، عليك مبارك

تحويل عام إثر عام حـــــــــــــــــائل^(١٧)
والنيروز والنوروز واحد، قال فيهما النخشيري
(ت ٥٣٨ هـ): "جاء يوم النوروز والنيروز"^(١٨). وقال صاحب
اللسان (ت ٧١١ هـ): إن أصل النيروز والنوروز في الفارسية،
نيج روز^(١٩)، وهو وهم، أو تحريف في أقل تقدير، لأن أصل
المقطع الأول (نو) أو (ني) ومعناها الجديد، وعليه فالعين زائدة
فيهما على كل حال. وأفاد صاحب القاموس (٨١٧ هـ) أن
"النيروز أول يوم من السنة، معرب نوروز"^(٢٠)، كذا أخير
القلقشندي (ت ٨٢١ هـ): "أن النيروز هو تعريب
نوروز"^(٢١). وغالباً ما يستعمله الشعراء بلفظة نيروز، كما
يتضح ذلك في نص البحـــــــــــــثي في أعلاه، والنصوص التي
طرحناها قبله، أو التي نظرناها بعده.

والتيروز عند السريان، العيد. وهو اول السنة القبطية
بمصر، وستهم فيه إشعال النيران والتراش بالماء، تيمنا بالقاء

بـالكأس والجِمامات بـعد الكوز^(٥٧)
ثم بدأ الخلفاء العباسيون بعد المأمون، يستقبلون المهتئين في
هذه الأعياد الفارسية، كما يفعلون في الأعياد الإسلامية،
ويتلقون هداياهم، ويخلعون الهبات^(٥٨). ثم أصبح من عادة الناس
فيها، إيقاد النار في ليلة العيد، ورش الماء في صبيحته^(٥٩).

ثم أقبل الشمرء على هذه الأعياد، يتناولونها بحماس،
ويزينون صورتها، كما فعل آدم بن عبد العزيز (ت ١٦٠هـ)*
في مقطعة له في الخمر، من خمسة أبيات، أجتزئ منها ببعضها
الآخرين.

[من الوافر]

شربت علی تذکر عیش کسری

شرابِ اَبَسْ لَوْ لَه كَالزَّعْفَرَانِ

ورحمتُ کائنات کسری إذا ما

علاه الحاج يوم المهرجان“
ويدعون الى قضاء أسعد الأوقات في ظلها، كما دعا ابن
المعتر (ت ٢٩٦هـ) في مقطعة له من أربعة أبيات، نصفها
الأول هو:

[من مجزوء الوافر]

دارك النيرور في أط

[illegible]

فألقه بالراح، والرو

ح، وتضريب القــــــــــــيان^(١)
ويطلبون حاجة لهم، وتجده في قول البحري (ت ٢٨٤هـ)
يمدح المعتز بالله (٢٥٢ - ٢٥٥ هـ)، ويستوهبه فصاً، في
قصيدة من تسعة وثلاثين بيتاً، منها:

[من الطويل]

إبراهيم الخليل في النار. ولما مثل ابن عباس (ت ٧٨هـ) * لم اتخذوه عيداً، قال لأنه أول السنة المستأنفة، وآخر السنة المنقطعة^(٧٧).

والنوروز والنوروز لم يسمعا إلا مذكرين، كما في قول احدهم يستعجل ندمانه في نوروز، على الخمر والطرب في ظل تمدوحه الأمير، في مقطعة من ستة أبيات هي:

[من هجوه الرمل]

باكر النوروز بالرا ح، وريحان السرور
في ندامي جعلوا الله وسطوراً في الصدور
ومغنّ يُحسن النغم م على تمّ وزير
كاد أن تكشف لما قال عن سرّ الضمير
أيها النوروز لازل ت لذيذاً بالأمير
بأمان الله في الأر ضي من الدهر المستير^(٧٨)
والنوروز عند الفرس "هو اليوم الأول من فرور دين ماه، واسمه يوم جديد، لكونه غرة الحول الجديد"^(٧٩). وزعم قسم من الفرس "أن الله تعالى، في هذا اليوم، أدار الأفلاك، وسير الشمس والقمر وسائر الكواكب، واسم هذا اليوم، هرمز، وهو اسم من أسماء الله تعالى"^(٨٠).

ويقال: "إن أول من اتخذ جم شاد، أحد ملوك الطبقة الثانية من الفرس، وأن سبب اتخاذهم لهذا اليوم عيداً، أن الدين كان قد فسد قبله، فلما ملك جده وأظهره، فسمى اليوم الذي ملك فيه، نوروز، أي اليوم الجديد"^(٨١). ونقل البيروني (ت ٤٤٠هـ) عن بعض الحشويين "أن سليمان بن داود عليهما السلام لما افتقد خاتمه، وذهب عنه ملكه، ثم رد إليه بعد أربعين يوماً، عاد إليه بهاؤه، وأتته الملوك، وعكفت عليه الطيور، فقالت الفرس: نوروز آمد، أي جاء اليوم الجديد، فسمي النوروز"^(٨٢). فيما نقل الراغب الأصبهاني (ت ٥٠٢هـ)

بسنده عن أن المأمون (١٩٨ - ٢١٨هـ) سأل أصحابه عن أصل النوروز، وصب الماء، فلم يجره أحد، فذهب إلى أنه سمي يوم النوروز، لأن الملك الفارسي أبرويز عمّر أقاليم إيران، واستوت له أسبابه، واستقام ملكه يوم النوروز، فصار سنة للعجم^(٨٣).

والنوروز أو النوروز يتخطى حدود العراق، وإيران بالطقوس ذاتها التي مارسها إنسانهما القديم، وهي تقديم القرابين أو الهدية، وإيقاد النيران، ورش المياه. وتلك طبعاً احتفالات البلاد والعباد.

وشعراء بغداد لم يتخلفوا عن النوروز، على الرغم من تأخرهم عنه نحو قرن من الزمن. لقد فتحوا بعد المأمون الطريق واسعاً إليه، وأدخلوا رسومه في كلامهم، كما أدخلوها أعياد الإسلام من قبل. فأهدوا ولو بشيء أو شكر أو دعاء، وهنأوا واستوهبوا، وقالوا في الإيقاد، وقالوا في الرش. قال ابن المعتز (ت ٢٩٦هـ) في مقطعة من بيتين، في باب الأوصاف والملح:

[من البسيط]

كيف ابتهاجك بالنوروز يا أملّي
فكل ما فيه يحكي وأحـ
نيرانه، كاضطرام النار في كبدي

ودمعتي كوالي مائه فيه^(٨٤)
بيد أن إيقاد النيران، ورش المياه في بغداد قد أوقفهما المعتضد سنة ٢٨٢هـ، حينما "منع الناس من عمل ما كانوا يعملون في نوروز العجم من صب الماء، ورفع النيران، وغير ذلك"^(٨٥). غير أن هذا المنع لم يصمد طويلاً في بغداد، وحوضر الدولة الأخرى، الأمر الذي دفع السلطة في يوم الأربعاء الموافق لليوم الثالث من جمادى الأولى سنة ٢٨٤هـ، أن "تتادي في الأرباع والأسواق ببغداد، بالنهي عن وقود النيران ليلة

النيروز، وعن صب الماء في يومه، ونودي بمثل ذلك في يوم الخميس^(٧٦). لكن الأمر في الحقيقة، لم يفض الى ما أراده المعتضد (٢٧٩ - ٢٨٩ هـ)، فلما كانت عشية يوم الجمعة نودي على باب سعيد بن ياسين، صاحب الشرطة، بالجانب الشرقي من مدينة السلام، بأن أمير المؤمنين قد أطلق للناس من وقود النيران وصب الماء، ففعلت العامة من ذلك ما جاوز الحد، حتى صبوا الماء على أصحاب الشرطة في مجلس الجسر^(٧٧).

كما أن المعتضد تدخل في أمر الجزية النيروزية، التي بدأت قبله بعصور على شكل هدايا تقدم من عامة الناس والفلاحين الى الملوك والسادة^(٧٨)، فأمر "بترك افتتاح الخراج في النيروز الذي هو نيروز العجم، وتأخير ذلك الى اليوم الحادي عشر من حزيران، وتسمي ذلك، النيروز المعتضدي، فأنشأت الكتب بذلك من الموصل، والمعتضد هما. وورد كتابه بذلك على يوسف ابن يعقوب* يعلمه أنه اراد بذلك الترفيه على الناس، والرفق بهم^(٧٩).

قال فيه يحيى بن علي المنجم*، مقطعة من بيتين:

[من مجزوء الرمل]

يوم نيروزك يوم ... واحد لا يتأخر
من حزيران يوافي ... أهدأ في أحد عشر^(٨٠)

وبعيداً عن طقوس هذه الأعياد، وقريباً من هوس بعض الشعراء بأيامها، وقف بعضهم عند الأيام التي تستقبل هذه الأعياد، فمن سبت يستقبل نيروزاً، كما في قصيدة البحري (ت ٢٨٤) يمدح المعتز بالله (٢٥٢ - ٢٥٥ هـ)، القائمة بثمانية وخمسين بيتاً:

[من الكامل]

سبت ونوروز، ونجدة سيد

ما شاب همه خلقه بتخلق^(٨١)

أو في مقطعة أبي نواس (ت ١٩٨ هـ) الزائفة، التي ذكرتها قبل قليل في الأعياد الفارسية الى أحد يستقبله، كما في قول ابن الرومي (ت ٢٨٣ هـ) في قصيدة من تسعة عشر بيتاً، يحض فيها على تعاطي الخمر:

[من المديد]

صبيحة النوروز في الأحد

غلّ عنك الصوم كل يد^(٨٢)

الى ثلاثاء يستقبله، في قوله ايضاً يهنئ صاحب الشرطة عبيد الله بن عبد الله بن طاهر (ت ٣٠٠ هـ) في قصيدة من ستة عشر بيتاً يذكر فيها اكتفاءه بتقديم الثناء عليه، بدل هدية النيروز، اجتزئ منها البيت الأول، والأبيات الثلاثة الأخيرة:

[من البسيط]

يوم الثلاثاء ما يوم الثلاثاء

في ذروة من ذرا الأيام علياء

لم تهد شيئاً لأن الناس مذأبوا

عابسوا الهدية إلا بسنين أكفاء

إن العيد إذا أهدت لسادتها

فقد تعدت، وارتبت كل إرباء

إلا الثناء، فإني لست أنكره

أو الدعاء لذي نعمى وآلاء^(٨٣)

الى خميس يصادفه، في قوله ايضاً، من مقطعة من عشرة أبيات أولها:

[من الرمل]

طاب نيروزك في يوم الخميس

وجرى مجرى سعيد لا نحيس^(٨٤)

وقبل ان اخرج من النيروز الى المهرجان، أرى أن أقدم لك

طريقاً ينسب الى النيروز، وهو أمر كتاب ورسالتين. أما الكتاب فكتاب النيروز لأبي الحسين أحمد ابن فارس النحوي (ت ٣٩٥هـ)، الذي يذهب أغلب الظن فيه الى أنه كتاب في تاريخ النيروز، وهو في حقيقته جمع للالفاظ التي توافق كلمة نيروز في صوغها ووزنها، وهي واحد وأربعون لفظاً، كـيوم وبيروت وأما الرسالتان فالأولى هي الرسالة النيروزية لابن سينا (ت ٤٢٨هـ) يغوص فيها الشيخ الرئيس، مكان النيروز على المعاني الكامنة في فواتح عدة من سور القرآن الكريم، وهي الفواتح المركبة من حروف هجائية مثل (ألم) و (ألر) و (حم)، ويستمد المصنف عنوانه، لأن يريدها هدية الى خزانة الامير أبي بكر محمد بن عبد الله، في يوم نوروز، فيسميها الرسالة النيروزية. والرسالة الثانية هي الرسالة التي وضعها بطليموس الحكيم على علم دانيال، تبحث في أمر النيروز، ولكن على ما يدل عليه طالعه على مدار الأيام السبعة، وهو فن من اساطير الأولين، وتسجيل للحركة العقلية في تلك العصور القديمة^(٨٩). ثم أخيراً لا بد من الوقوف على أن النيروز يكاد يحتفى به اليوم عند الكثير من شعوب الشرق، ولا سيما المسلمين منها على وجه التحديد: الفرس والعجم والبلوش والكرد وترك اواسط اسيا والباكستانيين والافغان والهنود وغيرهم.

المهرجان

قال علي بن الجهم (ت ٢٤٩هـ)، بمدح الواثق (٢٢٧-٢٣٢هـ) في قصيدة من اثنين وعشرين بيتاً، يدعوه فيها الى انتهاز حلول المهرجان للدعوة الى الراح والراحة والطرب، وكل ما يفتح نفس الإنسان على الحياة، اجتزئ منها بيتيها الأولين:

[من الخفيف]

اغتنم جدّة الزمان الجديد

واجعل المهرجان أيمناً عيسد

لا تعطل يوم السرور ولا الرب

حسان والراح والفعال الحميد^(٩٠)

لقد وضع الشاعر، المهرجان، بين يدي الواثق، دون تمهل، كأنه يريد أن يدرك غايته بأسرع ما يكون، فالمهرجان حب، وعيد عظيم الشأن، كما يذهب البيروني (ت ٤٤٤هـ) قال: "وتفسيره محبة الروح"^(٩١)، فيما ذهب القلقشندي (ت ٨٢١هـ) الى أن المهرجان مركب من المهر، ومعناه الوفاء، وجان، ومعناه السلطان، وهذا يكون معنى المهرجان سلطان الوفاء^(٩٢). ونقل النويري (ت ٧٣٢هـ) عن أن "مهر بالفارسية حفاظ، وجان الروح"^(٩٣)، وهذا يكون معناه حفاظ الروح.

والمهرجان يقع في السادس عشر من شهر (مهرماه) الفارسي. وفيه زعموا أن الملك (أفريدون) - من ولد جم شاد ظفر بالملك الساحر (بيوراسب)* الذي ملك الف سنة، فاسره وسجنه بجبل (دباوند)**، يوم النصف من (مهرماه) فسمي ذلك اليوم مهرجاناً، وصار سنة، لهم تعظيمه^(٩٤). قال الراغب الأصبهاني (ت ٥٠٢هـ) والنيروز أقدم من المهرجان بألفين وخمسين سنة^(٩٥).

وفي كل حال، لم يغب المهرجان عن ثقافة شعراء بغداد، كما لم تتخلف الخلافة العباسية عن الاحتفاء به رسمياً وشعبياً. بيد أن هذا الاحتفاء تأخر نوعاً ما في بغداد، كما مر بحثه قبل قليل وهذا ليس معناه أنه غاب عن العراق، مثلما غاب عن بغداد خلال منها الأولى. بل كان الأمر مختلفاً فيه، فحواضر مثل الكوفة والبصرة قد عاشتاه قبل تأسيس بغداد، بأكثر من نصف قرن، ولنا أن نتذكر أول من رسم هدايا النيروز والمهرجان في

الإسلام*، حتى نعرف كيف تناولهما العراقيون في العصر الأموي، ولي أن أضيف على ما مرّ لأؤكد أن المهرجان بنكهته الفارسية، كان معروفاً ومتداولاً في أنحاء العراق المختلفة قبل العصر العباسي. ويظهر ذلك جلياً من خلال دخول الشاعر خلف بن خليفة (أموي)** على أمير العراق يزيد بن عمرو بن هبيرة*** يوم مهرجان، وقد أهديت له هدايا، وقوله في مقطعة من أربعة أبيات:

[من المطايع]

كانا شماميس في بيعة
تَقَسَّسُ في بعض عيادها
وقد حضرت رسل المهرجان
وصفوا كرم هداياها
علوت برأسي فوق الرؤوس
فأشخصته فوق هاماتها
لأنسب صاحبتي صحيفة
تغيظ بما بعض جاراتها
و"أمر الأمير له بجام من ذهب، وتفريق بقية الهدايا على جلسائه" (١١).

والمهرجان مثل النوروز، استقبله شعراء بغداد ليهتوا فيه أولي الأمر وذوي الشأن العظيم، ويقدموا لهم فروض الطاعة وآيات المدح الذليلة، حتى يظفروا بخلعهم وصلاتهم، وتفتح لهم ابواب الحياة والخير العميم، وهذا ابن الرومي المعروف في هذا النوع من الخطاب، يستعطف ممدوحه حتى يقطف ثمرة مدحه بأسرع ما يكون، في قصيدة من عشرين بيتاً، اجتزئ منها، هذه الثلاثة:

أحب المهرجان لأن فيه

سروراً للملوك ذوي السناء

وباباً للمصير السى أوان

تفتح فيه أبواب السماء
اشبهه إذا قضى حمداً

بإفضاء المصيف الى الشتاء (١٢)
وكما ذكروا الأيام التي حل فيها النوروز، ذكروا الأيام التي حل فيها المهرجان. قال البحرى (ت ٢٨٤هـ) يربط المهرجان بالسبت، في كلام يدعو فيه إلى الشراب، لأن عيدهم هذه المرة سبت ومهرجان وهذا فتح شهية الشاعر الى مقطعة ثم ثمانية أبيات، أجتزئ لك منها أبياتها الثلاثة الأولى:

[من الوافر]

دعوتك للصباح، وقلت: سبت
يحث على الصباح، ومهرجان
وغنم قد تعلق مُسْتَقْلاً،
عليه بدعة مسح ضمان
وندمان يسرك أن تراه
له من قلبب كل أخ مكان (١٣)
وله أيضاً في السبت والمهرجان، قصيدة من واحد وثلاثين بيتاً في مدح المعتز (٢٥٢-٢٥٥هـ) منها:

[من الوافر]

سُوت الإصطباح معشقات
وأحظا من سبت المهرجان (١٤)
السذوق وغيره:

نقل عبد لكاني (ت ٤١٣هـ) في حماسه، من جملة ما نقل، قول أحدهم يذكر السذوق، في مقطعة من بيتين:
هدايا الناس في سذوق، دجاج
وفاكهة وجمالان سمان
وإن هديتي، تفديك نفسي

الى أمثالك المدح الحسنان (١٥)

حدود بحثي، فتجاوزته. واستميت قراء البحث عذراً إذ وقفت عند أحد نماذجه، حتى انصف العنوان بشيء من جميل شعر المطرز البغدادي (ت ٤٣٩ هـ) * يصف سدقاً **، عمل بدجلة، اشعل فيه النيران والشموع في السماريات، بمقطعة من سبعة أبيات اولها:

[من البسيط]

وكل نار على العشاق مُضِرَّة

من نار قسلي، أو من ليلة السدق

نار تجلّت بها الظلماء واشتهت

بـسُدْقَةِ الليلِ فيها غرةُ الفلقِ^(١١٣)

وبعد النيروز والمهرجان والسدق، أعياد فارسية اخرى هي:

الشركان وهو في الثالث عشر من (تيرماه)، وأيام (الفرودجان)، وهي خمسة ايام، اولها السادس والعشرون من (أبان ماه)، والعيد السادس ركوب الكوسج، ويعمل في أول يوم من (أدرماه)، والاخير عيد (بهنجه)، ويتخذونه في يوم بهمن من شهر (بهن ماه). بيد أنها لم تدخل بغداد، ولم تعرف بها^(١١٤).

واشار أبو نواس (ت ١٩٨ هـ) الى يومين كان للفرس فيهما احتفال، يتضح الأول في قوله في الشاهين في قصيدة من اثني عشر بيتاً، في بعضها:

[من الإجاز]

وخرطناه من شكار بَنَدِه

فمرّ يفري الأرض في مرقـدِه

واعصوبت لما رأت من جدّه

اسرة كسرى يوم دستبندِه^(١١٥)

ويتضح الثاني في قوله لأحد النخاسين، واسمه موسى بن جنيد

النخاس، في مقطعة من أربعة أبيات:

والسدق محرّكة: ليلة الوقود، فارسي، معرب (سذه). هكذا عرفه صاحب اللسان (ت ٧١١ هـ) والقاموس (ت ٨١٧ هـ)، وذهب الراغب الأصبهاني (ت ٥٠٢ هـ) الى أن معنى السدق، مئة، نزولا الى المئة الأولى، التي بلغت ذرية آدم وحواء^(١١٦).

والسدق* يسمى أبان روز، ويعمل في ليلة الحادي عشر من شهور الفرس^(١١٧) وقد جعله ابن الوردي (ت ٧٥٠ هـ) "عاشر بهمن ماه"^(١١٨). أما سبب اتخاذه عيداً، فقد نقل صاحب المحاضرات بسنده: "أن آدم لما زوج بناته من بنيه، وقوا مائة، كانت هذه الليلة، فاقودوا ناراً سروراً بذلك فجعلتها العجم عيداً"^(١١٩). وقریباً من هذا ذهب القلقشندي (ت ٨٢١ هـ) بسنده الى: "أن الاب الاول، وهو عندهم كيومرت، لما كمل له من ولده مائة ولد زوج الذكور بالإناث، وصنع لهم عرساً، أكثر فيه وقود النيران، ووافق ذلك، الليلة المذكورة، فاستسنت ذلك الفرس بعده"^(١٢٠). ويقال كذلك في سبب اتخاذهم له عيداً: "إن افرا سياب لما ملك سار الى بلاد بابل، وأكثر فيها الفساد، وخرّب العمران، فخرج عليه دق بسن طمهاسب، وطرده عن مملكته الى بلاد الترك. وكان ذلك في يوم أبان روز. فاتخذ الفرس هذا اليوم عيداً، وجعلوه ثالثاً ليوم النيروز، والمهرجان"^(١٢١).

والسدق، إذن، عيد آخر للفرس بسعد النيروز والمهرجان، لكن هذا العيد لم ينل ذلك الاهتمام الذي ناله النيروز والمهرجان في بغداد. بل لقد كان غالباً عنها، حتى قيام العصر البويهي (٣٣٤-٤٤٧ هـ)، الذي ساق العيد الثالث الى بغداد، ليكون الى جانب الآخرين، عيداً بطقوسه الخاصة، يتعامل الشعراء معه، مثلما تعاملوا مع الأعياد الاخرى. ولكن ذلك يتجاوز

(من الوافر)

إذا ما كنتَ عندَ قِيانِ موسى

فَعِنْدَ اللَّهِ فَاحْتَسِبِ السُّرُورَا

خفافسُ، خلفَ عيدانٍ، قعودٌ

يَطُولُ قُـرْبُهَا اليَوْمَ القُـصِيرَا

إذا غُثِّينَ صوتاً، كان موتاً

وهَجَنَ بـ_____ عليكَ الزمهريرا

ولو في يومِ هُرْمَزَ، زرتَ موسى

لصيرةَ عبوساً قُـمُطَرِيرَا^(١٠٠)

وسبق لوالبة بن الحباب (ت ١٧٠هـ) * أن ذكر يوم هرمز

في كلام من عشرة أبيات، ثلاثه الأولى هي:

[من المجلد]

قد قابلتنا الكـ_____ وُوسُ

ودابـ_____ رثنا النحـ_____ وس

واليوم هُرْمـ_____ زُرُوزُ

قـ_____ عظمته النجوسُ

لم نخطه في حـ_____ باب

وذاك لما نسـ_____ وس^(١٠١)

إلا أن هذه الأعياد أو الايام، لم تعرف في بغداد لدى العامة، مثلما عرف عيدا النيروز والمهرجان. فالأول ذكر عرضاً في كلام ابي نواس في وصف الشاهين، والثاني ربما قفز الى ثقافة الشعارين الماجنين الاستاذ وتلميذه، من خلال مايوفره هذا العيد لاجتماع الندمان واهل الخلاعة من اسباب الراحة والإمتاع والاستمتاع باليوم المحضى به.

الأعياد المسيحية:

وأعياد النصارى كثيرة، اجملها صاحب النهاية

(ت ٧٣٢هـ) بأربعة عشر عيداً، سبعة منها كبيرة، والأخرى صغيرة، والكبيرة هي عيد البشارة، وعيد الزيتونة (عيد الشعانين)، والفصح، وخميس الأربعين، والميلاد، والغطاس والصغيرة هي: الحتان والأربعون، وخميس العهد، وسبت النور، وحد الحدود، والتجلي، وعيد الصليب^(١٠٢). ووافقه فيها صاحب الصبح (ت ٨٢١هـ)^(١٠٣)، ولكن الذي احتفل بها من هذه الأعياد في بغداد في العصر العباسي الأول (١٣٢-٣٣٤هـ) هو: الميلاد، ورأس السنة الميلادية - والشعانين، والفصح فضلاً عن أعياد الأديرة البغدادية. كما ذهب إليها صاحب الديارات (ت ٣٨٨هـ)، "كانت مقسومة على ديارات معروفة"^(١٠٤) في بغداد وضواحيها - سأقف عندها في فقرة خاصة بما -وعلى أي حال فالأعياد المسيحية التي احتفل بها النصارى في بغداد منذ تأسيسها، ظلت تتواصل الى يومنا هذا، تشترك فيها النصارى بكل طوائفهم، كلداناً كانوا، أو سرياناً، أم آشوريين، أم ارمن، وهي كما مرّت على البحث. حسب تسلسل حلولها، الميلاد، ورأس السنة الميلادية والشعانين، والفصح.

أما الميلاد

فقد قال فيه إبراهيم بن العباس (ت ٢٤٣هـ) * بيتاً:

[من الخفيف:

ليلةٌ كاد يلقي طرفاًها

قِصراً، وهي ليلةُ الميلاد^(١٠٥)

وليلة الميلاد في بغداد، هي عينا ليلة الميلاد في كل مكان وهو اليوم الذي ولد فيه عيسى (عليه السلام) في قرية بيت لحم من أعمال فلسطين، في الخامس والعشرين من كانون الاول^(١٠٦)، وذهب ابن الوردي (ت ٧٤٩هـ) الى أنه ولد في

أما رأس السنة الميلادية

فلم أجد له صدى كبيراً لدى شعراء بغداد، ويكاد لا يكفي ما قرأت عنه عند البحري (ت ٢٨٤هـ) في كلام يمدح به المعتز (٢٥٢ - ٢٥٥هـ) في ستة وعشرين بيتاً، اجتزئ منها بيتها الخامس عشر وما بعده:

[من الوافر]

وما حَسُنَتْ نواحي الأرض حتى

ملكْتَ السَّهْلَ منها والجبالا

بوجه يملأ الدنيا صفاءً

وكفَّ يملأ الدنيا نوالا

أرى الحول الجديد، جرى بسعد

وحال بأنعم لك، حين حالا

فترح يذُرْ كَنَ من النواحي

كما أدرك السحاب إذا توالى^(١١١)

وكان نصارى بغداد يحتفلون بعيد رأس السنة الميلادية، كل عام في الأول من كانون الثاني، تحت تسمية (القلنداس)، وكانت دار الخلافة تخص له مبلغاً سنوياً كل عام، صلة للفراشين^(١١٢)، وهذا يدفعنا إلى الاعتقاد بأن احتفالاً رسمياً، كان يقام سنوياً في القصر، تحت إشراف الخليفة نفسه، وأفاد البيروني (ت ٤٤٠هـ) بأن صبيان النصارى كانوا يطوفون على البيوت في عيد رأس السنة الميلادية أو عيد القلنداس، ويخرجون من دار إلى غيرها، مرددين: القلنداس، القلنداس، في صوت مرتفع، لا يخلو من الإيقاع، فيطعمون ويسقون في كل دار، في طقوس شعبية تضيء على هذا العيد، الكثير من البهجة والفرح^(١١٣).

أما الشعانين

فقد ذكره عبد الله بن العباس بن الفضل بن الربيع (كان حياً أيام المعتصم ٢١٨ - ٢٢٧هـ) * في مقطعة من بيتين. قال

٣٨

الرابع والعشرين منه^(١١٤) وتقول النصارى "إنه ولد في يوم لاثنين، فيجعلون عشية الاحد، ليلة الميلاد. وهم يوقدون فيه المصابيح بالكنايس ويزينونها^(١١٥)". ولأنها تصادف نهاية السنة الميلادية، ونهاية السنة الميلادية تصادف الشتاء، فقد قالوا: "الميلاد وقت البرد"^(١١٦). وليلة الميلاد، يضرب بها المثل في الطول. قال ابن المعتز (ت ٢٩٦هـ) في مقطع من ثلاثة أبيات:

[من الرجز]

يا ليلة الميلاد، هل عرفتِ

أسهر متى قط، منذ كنتِ

ألم أصابرك، فما صبرتِ

حتى تبدى وجه يوم السبتِ

فيا ليالي الصيف، كم شمتِ

بها، فقد أذقتها ما ذقتِ^(١١٧)

وقال أيضاً في المثل نفسه، ولكن مستهزئاً به هذه المرة بمجة

الميلاد، وسرعة الانقضاء، في مقطعة من تسعة أبيات، خامسها:

[من الخفيف]

يا مقيماً يُصورُ اليومَ حولا

ساعةً منه، ليلة الميلاد^(١١٨)

وقال عبيد الله بن عبد الله (ت ٣٠٠هـ) في مقطعة من

بيتين، رابطاً الطول فيها بالحزن، والقصر بالفرح:

[من الطويل]

مضتْ ليلةُ الميلادِ أطولَ ليلةٍ

وأفصرُها هذان مختلفان

فطالت بمعنى واحد، وتقاصرت

بقرب حبيب، واجتماع مغان^(١١٩)

له محمد بن عبد الملك الزيات (ت ٢٣٣هـ) **: أنشدني من شعرك، قال: وما قدر شعري أيها الوزير؟ قال: الست الذي يقول:

[من المجلد]

وشادَن رام، إذ مَ.... ر. في الشعانين، قلبي يقول لي: كيف أصبح... ت؟ كيف يُصبح مثلي؟ من يقول هذا، يقول ما مقدار شعري؟^(١٢٢)

والشعانين في الرابع من نيسان^(١٢٣). وتفسيره بالعربية، التسيح، يعملونه في سابع أحد من صومهم^(١٢٤). وكان يوم الشعانين في بغداد، عيداً كبيراً. قال ميتز: "لابد أنه كان عيداً قديماً من أعياد الأشجار، وخصوصاً أشجار الزيتون"^(١٢٥). وقد وصف صاحب الأغاني (ت ٣٥٦هـ) جانباً من احتفال قامت به الجوارى الروميات في قصر المأمون (١٩٨-٢١٨هـ)، وقد تزين بالدباج، والثياب الجميلة الغالية، وعلقن، في أعناقهن صلباناً من الذهب، وفي أيديهن الخوص والزيتون^(١٢٦). وذهب ابن الرودي (ت ٧٤٩هـ) الى أن هذا العيد يسمى الشعانين لأن عيسى (عليه السلام) دخل الى القدس يوم الشعينة، قاستقبلته الرجال والنساء والصبيان، بأيديهم اغصان الزيتون^(١٢٧). والشعانين كان قديماً يسمى السباسب، واليه ذهب النابغة الذبياني (ت ١٨٠ ق.هـ) في كلامه:

[من الطهيد]

رِقاقُ النعالِ، طيَّبَ حُجْزائَهُمْ

يُحْيِيونَ بِالرِّيحانِ يَوْمَ السَّباسِبِ^(١٢٨)

وقال محمد بن أبي عون البلخي كان حياً أيام المعتمد (٢٥٦-٢٧٩هـ) * في مقطعة من بيتين، يتذكر الشعانين، لأن جيش

يعقوب بن الليث الصفار **، هزم فيه، سنة ٢٦٢هـ:

[من البسيط]

لله ما يومنا يومَ الشعانين

فَضَّ الإلهُ بـ... جيشَ الملاعين

وطارَ بالنَّكثِ الصَّفارِ منشمرٌ

كأنما بعمره غُسلُ السَّراجين^(١٢٩)

ونقل الطبري (ت ٣١٠هـ) في تاريخه في حوادث

سنة (٢٣٩هـ) أن فيها "اتفق شعانين النصارى ويوم النوروز

وذلك في يوم الأحد لعشرين ليلة حلت من ذي القعدة، فذكر

أن النصارى زعمت أنهما لم يجتمعا في الإسلام قط"^(١٣٠).

أما الفصح

فقال فيه البحري (ت ٢٨٤هـ) في عبدون بن مخلد

النصراني (ت ٣١٠هـ) * في مقطعة من خمسة أبيات:

[من المنسرخ]

ليكتِفِكَ السُّرُورُ والقِرْحُ

ولا يَفْتُكُ الإِبْرِيْقُ والقِلْدُ

فَتَحْ، وفِصْحْ، قد وإياك معاً

فالْفِصْحُ يُفْرَى، والفِصْحُ يُفْتَحُ

واليوم دَجَنٌ، والدارُ قَطْرُ بِلْ

فيها عن الشـ... اغلين مُنْتَرَحـ

فانعمَ سليمَ الإفطارِ تغبُّقُ الدـ

صهـ... من دُئْها وتَصْطَبـ

وإن أردتَ اجترَاحَ سِنَّةٍ

فههنا السـ... ياتُ تُجْتَرَحُ^(١٣١)

وما قاله البحري يشير الى موافاة المطر عيد الفصح، وه

على النصراني إلا أن يشمر للأمر، فيقعد للخمر مع ندمائه

بصبو حاصبو حاً ومغتبكاً كي يطار دروا السيئات ويستأصلوها من
والحقيقة أن الموافاة، والتتابع والتصادف ليست بعيدة عن شعر
الأعياد، وسبق أن تابعتها في إثناء الحديث عن الأعياد البغدادية
السابقة^(١٣٢).

والفصح: فطر النصارى، وهو عيد لهم، وأفصحوا: جاء
فصحهم، وهو إذا أفطروا، واكلوا اللحم^(١٣٣). والنصارى
يصومون صومهم الكبير "تسعة وأربعون يوماً، أولها يوم الاثنين،
أقرب الثين الى الاجتماع الكائن فيما بين اليوم الثاني من شباط
الى الثامن من آذار، فاي اثنين كان أقرب إليه، إما قبل الاجتماع
وإما بعده، فهو رأس صومهم وإما ذيله فهو الفصح الفصح:
الفطر، كما مر"^(١٣٤).

وكان نصارى بغداد، يحتفلون به أيام العصر العباسي الأول
في دير سمالو*. ذاك أن لكل دير فيها عيداً، وعيد دير سمالو هو
الفصح، إذ "لا يبقى نصراي إلا حضره، وتقرب فيه، ولا أحد
من أهل التطرب واللهو من المسلمين إلا قصده للتره فيه."^(١٣٥)

أما أعياد الأديرة

فسبق أن وعدت بالوقوف عندها، وها أنذا. قال الشابشتي
(ت ٣٨٨ هـ): "أعياد النصارى ببغداد، مقسومة على ديارات
معروفة، منها أعياد الصوم"، فالأحد الأول منه: عيد دير
العاصية** وهو على ميل من سمالو، والأحد الثاني: دير الزريقية،
والأحد الثالث: دير الزندورد، والأحد الرابع: دير
درمالس^(١٣٦). وعن دير درمالس قال: "وعيده أحسن عيد،
يجتمع نصارى بغداد إليه، ولا يبقى أحد ممن يحب اللهو والخلاعة
إلا تبسهم. ويقسم فيها الناس الايام، ويطرقونه في غير
الإعياد."^(١٣٧) ثم نقل عن أبي عبد الله النديم (كان حياً أيام المتوكل
٢٣٢-٢٤٧ هـ)* مقطعة من أربعة أبيات، أولها:

[من السرية]

يا ذَيْرَ درمالس، ما أحسنك

ويا غزال الدِير، ما أفنك

لئن سكنت الدِير، يا سيدي

فإن في جَوْفِ الحِسا مسكك^(١٣٨)

ولدير الثعالب ببغداد، بالجانب الغربي منها، بالموضع
المعروف بباب الحديد، عيد لا يتخلف عنه أحد من النصارى
والمسلمين وأهل بغداد يقصدونه ويتزّهون فيه ولا يكاد يخلو
من قاصد^(١٣٩). ويومه حسب التبريزي (ت ٦٨٢ هـ) هو الثاني
من ايار^(١٤٠). ولدير قسنى عيد يجتمع الناس اليه، وهو عيد
الصليب^(١٤١). ويومه الرابع عشر من ايلول^(١٤٢).

قال عنه ابن الوردي إنه مشهور^(١٤٣). وقال فيه ابن جهور
(كان حياً أيام المنصور ١٣٧-١٥٨ هـ)*، مقطعة من تسعة
أبيات، مستهلها:

[من الرجز]

يا مزلّ اللهو، بدير قسنى

قلبي الى تلك الرُئي قد حـ

سقى لأيامك، لما كنـ

فتار منك، لذة وحُسن^(١٤٤)

ولدير اشموي عيده و"هو اليوم الثالث من تشرين الأول،
وهو من الأيام العظيمة في بغداد، يجتمع أهلها إليه، كاجتماعهم
الى بعض إعيادهم، ولا يبقى أحد من أهل التطرب واللعب إلا
خرج اليه"^(١٤٥). وهناك دير آخر قريب منه "يسمى دير
الجرجوث، وحوله بساتين ومزارع، ومن ضاق به دير اشموي
عدل اليه"^(١٤٦).

وذهب الشابشتي (ت ٣٨٨ هـ) -واخذ عنه ياقوت
الحموي (ت ٦٢٦ هـ) في معجمه- الى أن "اشموي، امرأة بني

الدير على اسمها، ودفنت فيه، وهو بقطربل، غربي دجلة^(١٤٧).
قال عنه جحظة (ت ٣٢٦هـ)* في مقطعة من ثلاثة أبيات،
غناها بمصاحبة طنبور، في مجلس هذا الدير، جمع أحسن الناس
وأملحهم:

سقياً لأشعري ولذا تمها

اعیاد بغدادیة اخرى:

عليهم، ويقتل من لم يصمه، ومدته خمس وعشرون ساعة.

٣- عيد المظلة. وهو ثمانية أيام. أولها الخامس عشر من تشرين* وكلها أعياد، واليوم الأخير منها يسمى عرباً.

٤- عيد الفطير. ويسمونه الفصح. ويكون في الخامس عشر من نيسان، وهو سبعة أيام، يأكلون فيها الفطير.

قلتُ غداة السبت، إذ قيل لي:

[من اطحنت]

فكنت مثل اليهودي (م) ي فعله ما حرمست

احتيج يوماً إليه فقال: ذا يوم سبت^(١٠٩)

وقال ابن الرومي (ت ٢٨٣هـ) في مقطعة من بيتين:

(من الطويل)

وَحُبَّ يَوْمِ السَّبْتِ عِنْدِي، أَنِّي

تُنادِ مِنِّي فِيهِ الَّذِي أَنَا أَحِبُّ

وَمِنْ عَجَبِ الْأَشْيَاءِ، أَنِّي مُسْلِمٌ

حَنِيفٌ، وَلَكِنْ خَيْرُ أَيَّامِي السَّبْتُ^(١١٠)

وكان قد سمع من جرير (ت ١١٠هـ) تذكير بهذا السبت،

عيداً لليهود، في قوله من قصيدة طويلة له بعنوان لنام العالمين، من ستة وسبعين بيتاً، يهجو فيها التيم، وهم عشيرة خصمه الفرزدق (ت ١١٠هـ).

[من الوافر]

تَحْبُكُ يَوْمَ عِيدِهِمُ النَّصَارَى

ويوم السبت شيعتك اليهود^(١١١)

وأشار ابن الرومي إلى عيد الفطر اليهودي، عندما نوه إلى تتابع أربعة أعياد في بغداد، في مقطعة له، قالها في عيد الله بن عبد الله بن طاهر (ت ٣١٠هـ) منها:

[من البسيط]

تَنَافَسَتْ مِنَ الْأَعْيَادِ أَرْبَعَةٌ

شَتَّى، عَلَى أَرْبَعِ شَتَّى، مِنَ الْمَلَلِ

الْفِصْحُ، وَالْفِطْرُ، وَالنَّيْرُزُ، يَقْدَمُهُ

عِيدُ الْفَطْرِ، أَزْدَحَامُ الْوَرْدِ بِالنَّهْلِ

جاءت سراعاً تباري في أَرْقِهَا

تَكَادُ تَسْبِقُ شَوْقاً مَبْلَغَ الْأَمَلِ^(١١٢)

ولم أسمع، ولم أهدت إلى شاعر بغدادي آخر، قال في الأعياد

اليهودية، أكثر مما نقلت عنهم.

صابئية:

قال الزمخشري: إذا صبا المرء من دين إلى دين، فهو من الصابئين^(١١٣). وجاء في الوفيات: "وكانت قريش تسمي رسول الله، صلى الله عليه وسلم، صابئاً لخروجه عن دين قومه^(١١٤)". وذهب صاحب الملل (ت ٥٤٨هـ) إلى أنه "بحكم ميل هؤلاء عن سنن الحق، وزيفهم عن نهج الانبياء، قيل لهم الصابئة^(١١٥)". والصابئون: "قوم دينهم شبيه بدين النصارى إلا أن قبلتهم نحو مهب الجنوب، حيال منتصف النهار، يزعمون أنهم على دين نوح^(١١٦)". وذهب ابن العبري (ت ٦٨٥هـ) في الصابئية إلى أن دعوتهم هي دعوة الكلدانيين القدماء بعبثها، وقبلتهم القطب الشمالي، وصلاقم ثلاث صلوات، وصومهم ثلاثون يوماً، وقراينهم كثيرة. لا يأكلون منها، بل يحرقونها، ولا يأكلون الباقلاء والثرم، وبعضهم اللوبياء والقنبسط والكرنب والعنيس. وأقوالهم قريبة من أقوال الحكماء^(١١٧).

فيما ذهب ابن الوردي (ت ٧٥٠هـ) إلى أن للصابئين عبادات منها سبع صلوات، منهن خمس توافق صلواتنا والسادسة الضحى، والسابعة في تمام الساعة السادسة من الليل. ويصومون ثلاثين يوماً، ولهم أعياد^(١١٨).

وأعيادهم "عيد يسمى عيد فطر السبعة، وفطر الشهر، وعيد الحبل وهو في خمسة وعشرين من تشرين الأول، وعيد الميلاد، وهو في ثلاثة وعشرين من كانون*، وعيد في تسعة وعشرين من تموز^(١١٩)".

فيما يؤكد أبناء الطائفة ببغداد الآن، تواصل هذه الأعياد منذ تأسيس بغداد حتى الآن، ويجملونها بالآتي: العيد الكبير، ومدته أربعة أيام ويقع في ٢٤ تموز، ويسمى (دهوه* ربا)

والعيد الصغير، ومدته ثلاثة أيام اعتباراً من الثالث والعشرين لشهر تشرين الثاني، ويسمى (دهوه حنية)، وعيد البنجة، وهو عيد ديني، يستمر خمسة أيام، اعتباراً من الحادي والعشرين من شهر اذار، ويسمى (دهوه برزوانايا)، وعيد يحيى، ومدته يوم واحد، ويقع في الرابع والعشرين من شهر ايار، ويسمى (دهوه اديمانه)، ومناسبة الاحتفال به، هي ولادة يحيى بن زكريا (عليه السلام)، وفيه يتم التعميد، ولا سيما تعميد الاطفال.

ويبدو ان احداً من شعراء بغداد، منذ تأسيسها عام ١٤٥هـ الى نهاية العصر العباسي الاول عام ٣٣٤هـ، (حدود البحث) لم يذكر هذه الأعياد، مثلما ذكرت أعياد الاسلام والفرس والنصارى وحتى اليهود.

ولعل مرد ذلك، قلة عددهم، وابستعادهم عن دائرة الضوء، وعدم اندماجهم مع المجتمع البغدادي، كما كان الحال مع النصارى، والى حد ما مع اليهود، وانغلاقهم على انفسهم في تجمعات خاصة، لا يفتحون فيها حياتهم لغير أبناء جلدتهم^(١٧). ومن المفيد ان أخبر هنا أن ابا سعيد الاصطخري القاضي (ت ٣٢٨هـ)* كان قد افق بقتلهم في بغداد، عندما استغاثه فيهم الخليفة القاهر (٣٢٠ - ٣٢٢هـ) لان تبين له انهم يخالفون اليهود والنصارى، وأنهم يعبدون الكواكب، فعزم الخليفة على ذلك، حتى جمعوا من بينهم ما لا كثيراً له، فكف عنهم^(١٨).

الخصائص الفنية لشعر الأعياد

لابد من التذكير بأن الشعر الذي بحث فيه، هو ذلك الشعر الذي قيل في الأعياد البغدادية، أو التي ذكرها شعراؤها، ولادة أو نشأة أو إقامة، منذ تأسيسها عام ١٤٥هـ حتى نهاية العصر العباسي الأول عام ٣٣٤هـ. وقد بلغ ما يربو على سبعة

وثلاثين ومتى بيت، ورد على نوعين، نوع زج نفسه في الغالب بين ثنايا غرض المدح، بيتاً أو بيتين، يهنئ بهما الشاعر ممدوحه بالعيد أو يستوهبه أو يستعطفه فيه. وقد بلغ عندي، من المجموع، ثمانية وستين بيتاً، حملتها اثنتان وثلاثون قصيدة. بيد أني سوف أكون مرتاً مع هذا النوع، في الدراسة، إلا إذا اجتمعت أبيات الأعياد في وحدة مستقلة تشكل مقطعة، تكتسب أهميتها وخصوصيتها من وحدة الموضوع، كما في قول ابن الرومي، يمدح القاسم بن عبيد الله بن عبد الله في قصيدة من أربعين بيتاً، بيتها العاشر والحادي عشر، والثاني عشر والثالث عشر، يشكل وحدة أو مقطعة عيدية، قائمة بذاتها بين الوحدات الأخرى:

[من الطويل]

وقد طلعت باليمن والسعد كله

لنا والثرى ريان، تئذى مباحـ

ثلاثة أعياد، فللفطر واحد

وللعرف ثانيه، وللهور ثالثه

يُعِيدُهَا فَرَعٌ مِنَ الْمَجْدِ، طَيْبٌ

جَنَاءُ، إِذَا مَا الْفَرَعُ جَنَتْ خَبَائِثُهُ

إِلَّا فَاسَقَنِي فِي الْفِطْرِ كَأَسَاوِيَّةٍ

لَعَلَّ لَهَا الصَّوْمُ يَنْقُصُ لَاهُتُهُ^(١٩)

أما النوع الثاني، وهو الشعر المعنى في هذا البحث، القائم بذاته بأبيات لا تتجاوز المقطعة (١ - ١٠) بحال من الأحوال، فقد بلغ سبعة وثلاثين مقطعة بتسع وستين ومئة بيت، طرحت منها ثمانية وستين بيتاً لضعف العلاقة، لتصفو بيتاً ومائة بيت، هي والأبيات التي قامت بين ثنايا قصائد المدح، مقطعة عيدية بوحدة مستقلة، تكون موضع دراستي الفنية هذه.

فما الذي أتى به هذا النوع من الشعر، لغة شعرية، وميزات خاصة، وصوراً بلاغية وإيقاعاً في الوزن والقافية؟ لغة شعر الأعياد، لا تخرج عن لغة الشعر العباسي برمته، فهو نتاج ذلك العصر لا خلاف، وشعره هو عين الشعر العباسي، وما يميز هذا الشعر، يميز شعر الأعياد، فاللذان نتاج الحضارة الواحدة والسياق الواحد، وما قاله أبو نواس في مدحه وغزله وخربائه، قاله في عيدياته، وكذا أبو تمام والبحتري وابن المعتز وابن الرومي وغيرهم.

وميزات الاثنين أو ما يجمع الاثنين التحول إلى اللفظ الأنيس، والبناء السهل، وتجنب الألفاظ المتنافرة المتقعة، وهذا ما لمسناه عند أغلب من تناول الأعياد، ومنهم ابن المعتز (ت ٢٩٦) في قوله:

[من هجوه الرملة]

دارك النيروز في أطيب أوقات الزمان
فألقه بالراح والبرو

ح، وتضريب القسبان^(١٧٠)
ومنها الاقتراب من الفاظ العامة، ولغتها المتداولة، وحوارياتها اليومية ويبدو ذلك جلياً في قول عبد الله بن العباس ابن الفضل بن الربيع (كان حياً أيام المعتصم ٢١٨ - ٢٢٧ م):
وشادن رأم، إذم - ر في الشعانين، قتلي
قول لي: كيف أصبح ... ت، كيف يُصبح مثلي^(١٧١)
ومنها شيوع الألفاظ الأعجمية، ولا سيما في الأعياد غير الإسلامية، كما في قول والبة بن الحباب (ت ١٧٠ هـ).

قد قابلتنا الكزوس ودابرنا النحوس
واليوم هُرْمَز رُوز قد عظمته النحوس^(١٧٢)
وقد استعمل لفظة (روز) بمعنى يوم في الفارسية، وكذا في

قول أبي نواس (ت ١٩٨ هـ):

وخرطناه من شكار بنده

فمَرَّ يفرى الأرض في مر قسده

واعصوبت لما رأت من جدّه

أسرة كسرى يوم دستبند^(١٧٣)

وقد استعمل الفاظاً فارسية مثل شكار بند، وهو الخيط الذي يجعل في الرجل الشاهين، ودست بند، وهو عيد لهم. وكذا قول أبي قابوس النصراني (كان حياً أيام جعفر البرمكي ت ١٨٧ هـ):

فلا بد لي من جبة من جبابكم

ومن طيلسان من جياذ الطيالى

ومن ثوب قوهي، وثوب غلالة

ولا بأس إن اتبعت ذلك بخامس^(١٧٤)

وقد استعمل (طيلسان) وهو ثوب أسود بالفارسية، وقوهي وهو ضرب من ثياب بيض، فارسي أيضاً.

أما الميزات الخاصة التي أرى أنها ميزت شعر الأعياد عن بقية الشعر: الموروث والمتجدد، فهي وإن كانت تشاكل بعض الشعر المتجدد، أو تعمق رؤية المتجددين ومستحدثاتهم، إلا أنها قامت بروائح خاصة، وخصائص متفردة، ميزت هذا الشعر عن سواه، منها تضيوع رائحة الأعياد في الآيات. وما أعني برائحة الأعياد: الفرح والغبّة، والاجتماع، والتعاشق، والخروج إلى الطبيعة للاستمتاع بالحياة، وغسل الأدران، ونسيان الأحقاد. وهذا ما أراه لعمرى في هذا الشعر العباسي المتداول، ومنها ما قرأناه لإبراهيم بن العباس (ت ٢٤٣ هـ) بيتاً في فرح الأعياد:

ليلة كاد يلتقي طرفاهما

قصراً، وهي ليلة الميلاد^(١٧٥)

وخمسة أبيات للبحثري (ت ٢٨٤) في سرور الأعياد ومعها
ومجالس خمرها وغسل سيئات الأيام فيها:

ليكتفك السرور والفرح

ولا يفتك الإبريق والقـدح

فتح، وفصح، قد وافيـك معا

فالفتح يُقـررى، والفصح يفتح

واليوم دجن والدار قطربل

فيها عن الشـاعـرين مُنـتـرَح

فإنعم سليم الإفطار فتبقى الـ

صهـاء من دكـها، وتضطـبح

وإن أردت اجترح سـيـة

فهنا السـيـات تُجـرح^(١٧٧)

ومنها ما تقرأ في كتاب المذكر والمؤنث، بيتا في الاجتماع ولم

الشمل، ذكره صاحب اللسان (ت ٧١١هـ) أيضاً، وهو:

ألا ليت شعري، هل تعودن بعدها

على الناس أضحـى تجمع الناس أو فطر^(١٧٨)

ومن هذا الروائح العيـدية الزكية، ما تلحظه من تضوع روح

التفاؤل بين أبيات شعر الأعياد، ومحاصرة معاني البؤس واليأس،

كما يتضح جلياً في كلام ابن الرومي (ت ٢٨٣هـ) في عيد الله

بن عبد الله (ت ٣٠٠هـ):

فطر ونوروز يجـاوره

طلعا معا بالسـعد لا النـحـس

غدقين محضلين شائـمـا

إعمال نفي البـؤس واليأس^(١٧٩)

ومن الميزات الخاصة أيضاً، بناء شعر الأعياد، على قاعدة

المقطعات (تراوحت المقطعة فيه، بين الواحد وعشرة الأبيات)

ولم يتجاوزها بحال من الاحوال. ولعل سبب ذلك يعود الى طبيعة

شعر الأعياد التي تنحصر فضاؤها بين الحلول والتهته
والاستيهاب، فلا يجد الشاعر فيه متسعاً للكلام حتى يسترسل
كما يسترسل في المدح والفخر والثناء.

ولعلي لا أذهب بعيداً إذا قلت إن ظاهرة جديدة قد دخلت

شعر الأعياد، أو نمت وتعمقت على يد ابن الرومي من خلال

محاولاته لاستهلال بعض شعره ولا سيما المدح بالوقوف على

الأعياد، كما الوقوف على الاطلال والبكاء على الدمن في

الشعر القديم. وإليك ما قاله في بعض مستهله، معاتباً القاسم بن

عبيد الله بن عبد الله:

[من هجوه الكامل]

باكر صباح المهرجـا

ن بقبض أرواح الدنان

واسـتـطـيق العود الفصيح عن الثالث والثاني^(١٧٧)

وما قاله في أبيه عبيد الله بن عبد الله، وأوله:

[من الكامل]

عيد يعود كعود عُرفك دائماً

نلقاك فيه، مثل عرضك سالماً

تعطي فيهم جود كفك ثروة

وتشـيـد أنت معالي ومكارم^(١٧٨)

وما قاله في اسماعيل بن بلبل (كاتب الموفق والمعتمد)* وأوله:

[من البسيط]

أسعد بعيد أخي نـسـك وإسلام

وعيد هو، طليق الوجه بـسـام

عيدان أضحي ونوروز كأنهما

يوما فـعـالـك من بـؤس وإنعام^(١٧٩)

وكان علي بن الجهم (ت ٢٤٩هـ)، قد سبقه في هذا

الاتجاه، في مستهل بعض شعره ومنه:

إغتنمُ جدَّةَ الزمانِ الجديدِ

واجعلِ المهرجانَ أيمَنَ عيدٍ^(١٨٧)

كما كان للبحري (ت ٢٨٤هـ) ايضاً، بعض الوقوف على الأعياد، في قوله:

دعوك للصباح، وقلتُ: سيئ

يحثُّ على الصبوح، ومهرجان^(١٨٨)

أما اللغة الشعرية في شعر الأعياد، فلا أحسبها بعيدة عما لدى شعراء العصر العباسي الأول، من صور بلاغية وإيقاع في الوزن والقافية، ولا سيما ان أشهر شعراء التجديد هم أنفسهم الذين فتحو الطريق الى شعر الأعياد، أو تناولوا الأعياد في أشعارهم، أمثال والبة بن الحباب وابي نواس في القرن الثاني الهجري، وعلي بن الجهم، وابن الرومي، والبحتري، وابن المعتز، في القرن الثالث. واليك بعض هذه الصور البلاغية التي بنت تلك اللغة الشعرية. ومن هذه الصور: التشبيه: والتشبيه التمثيل^(١٨٩)، وهو من أقدم صور البيان، وأقربها الى الفهم. قال محمد بن أبي عوف البلخي (كان حياً أيام المعتمد ٢٥٦-٢٧٩هـ):

وطارَ بالناكثِ الصُّفارُ، منشمرٌ

كأنما بعره غُسلَ السراجين^(١٩٠)

وهو من التشبيه المفرد، لأنه مائل بين مفردين: البعر وغسل السراجين، مع الإشارة الى أن صدر البيت يفصح باستعارة مكنية في لفظ (طار). وكذا مائل آدم بن عبد العزيز (ت ١٦٠هـ)، بين لون شراب وزعفران في قوله:

شربتُ على تذكر عيش كسرى

شراباً لونه كالزعفران

ورحتُ كاني كسرى، اذا ما

علاه التاجُ يومَ المهرجانِ^(١٩١)

وكان تشبيها مفرداً، وقد اورد في البيت الثاني، تشبيها قائماً على مماثلة صور يسميها البلاغيون تشبيه الصورة. ومن التشبيه ما يسمى بالتشبيه البليغ، تحذف منه الأداة ووجه الشبه، ويثبت طرفاه: المشبه والمشبه به، كما جسده ابو الشمقمق (ت ١٨٢هـ) في قوله:

وذاك أن الدهر عاداهم

عداوة الشاهين للوز^(١٩٢)

يبد أن في قول أبي الشمقمق، فضلاً عن ذاك التشبيه البليغ، عاداهم عداوة الشاهين القائم على المصدر المبين لنوعه، استعارة مكنية تلحظ في جملة: أن الدهر عاداهم، لعدم التصريح بالمشبه به. وفي الاستعارة، نشط شعراء الأعياد أو من نظم فيها في تزيين شعرهم بصورها الجميلة، بيد أن أكثر الاستعارات كانت مكنية. بمعنى ان المشبه به لم يكن مصرحاً به كما في قول ابي نواس (ت ١٨٩هـ):

يا فرحة جاءت مع العيد

وفي الذي اهوى بموعود^(١٩٣)

وقول ابن الرومي (ت ٢٨٣هـ):

أتى المثلُ والتسويفُ، دون ثوابه

وعهدي به، قبل المديح، يُسَلِّفُ^(١٩٤)

أما الاستعارة التصريحية، فعلى قلة ورودها في شعر الأعياد، فلي أن أضع اليد على ما تناوله أبو عبد الله النديم (كان حياً أيام المتوكل ٢٣٢-٢٤٧هـ):

يا دير درمـالس، ما احسنك

ويا غزال الدير، ما أفنـك^(١٩٥)

إذ استعار الغزال لخدام الدير أو صبيه أو ساقيه، فصرح، مشبهاً به، في الكلام. كذا استعار عبد الله بن العباس (كان حياً

أيام المعتصم ٢١٨ - ٥٢٢٧هـ)، الشاذن، في قوله:

وشاذن رام، إذ مَــــ

رُ، في الشعانين، قلبي

يقول لي: كيف أصبحت؟ كيف يصبح مثلي^(١١١)

لغلام أمرد، صبيح الوجه، حلو الكلام، مر به في عيد الشعانين.

أما الكناية، فلم يخل شعر الأعياد منها، بحال من الأحوال.

فهذا ابن الرومي يزين كلامه بما في قنينة علي بن يحيى المنجم (ت

أواخر أيام المعتصم ٢٥٦ - ٢٧٩هـ) بعيد الفطر:

بدا الفطرُ فاستقبلته باسطاً يدا

بمعروفك المعروف، لا فاغرا فما^(١١٢)

في قوله: فاستقبلته باسطاً يدا كناية عن صفة وهي الكرم وفي

قوله: لا فاغرا فما، كناية عن صفة أخرى، هي المعاشرة

والمؤانسة وعدم التجهم.

أما قول أبي السمط (معاصر علي بن الجهم ت ٤٢٩هـ) في

التهنئة بالعيد، وتقديم الهدايا:

جعلتُ هديتي فيه وشياً

وخير الوشي ما نسجَ اللسان^(١١٣)

فكناية عن موصوف، لأن لفظ المكفي هو قوله: ما نسج اللسان.

والمكفي عنه هو الشعر، وإذا نظرت إلى الصفة، وهي نسج

اللسان، وجدتما مختصة بالشعر. أي أن نسج اللسان، الشعر.

وإذا كانت تلك في صور البيان، فلنا أن نتوقف بعض الشيء في

ما ورد فيه من البديع. ومن البديع محسنات لفظية وأخرى معنوية

ومن اللفظية نرصد الجناس بكثرة، ومن هذا الجناس، الناقص

تحديدا كقول أبي نواس:

إذا غنين صوتا، كان موتا

وهجنَ بــــه عليك الزمهريرا

ولو في يومٍ هرمرَ زرت موسى

لصيرة عبوسا قمطيرا^(١١٤)

فجناس بين (صوتا وموتا) جناسا ناقصا لنوع الحروف. وبين

(زمهريرا وقمطيرا) جناسا ناقصا، ولكن باختلاف مطلق، لا

يمكن تحديده بالحرف أو النوع أو الترتيب أو الهيئة.

كما جناس والبة بن الحباب (ت ١٧٠هـ) في قوله:

قد قابلتنا الكـــــــوس

ودابـــــــرنا النحـــــــوس^(١١٥)

بين (الكؤوس والنحوس) جناسا ناقصا، باختلاف مطلق

كذلك، كما يمكن الوقوف في البيت نفسه، عند محسن آخر،

هو معنوي هذه المرة في تضاده بين (قابلتنا ودابرنا) وهو طباق

إيجاب بين.

ويمكننا كذلك أن نرصد محسنا معنويا آخر، يسميه

البلاغيون، حسن التعليل، في قول ابن الرومي:

جرى الأضحى رسيلاً المهرجان

كأنهما معا، فرســــا رها

فجاء ليس بينهما انتظار

جواذا حلبة، متتابعان

ولم يتابع العيدان إلا

تنافس رؤية الملك الهجان^(١١٦)

والمحسن هو في البيت الأخير: تنافس رؤية الملك الهجان، وذلك

لأن العيدين يتابعان في ضوء نظم المجموعة الشمسية، فيما

ينكر الشاعر هذه العلة الحقيقية لتتابع العيدين، فيأتي بعلة غير

حقيقية قصد التلميح والظرافة. ويبدو أن ابن الرومي مغرم بهذا

الحسن إذ ذهب إليه في قوله يهنئ علي بن يحيى المنجم بالفطر:

هنك إن افطرت، لا مطلقا

إلى الفطر، كي تغشى من اللهو محرما

ولأنهما فيه، وإن كنت، إنما

تحب من الأضياف من كان أنهما^(١١٧)

تَحِبُّ مِنَ الْأَضْيَافِ مَنْ كَانَ أَهْمًا^(١١٧)

وقوله يستعطف بمدوحه:

أَحَبُّ الْمَهْرَجَانِ لِأَن فِيهِ

سُرُورًا لِلْمَلُوكِ ذَوِي الْمَسْنَاءِ^(١١٨)

أما إيقاعات الوزن والقافية، فمن بين سبعة وثلاثين قطعة من شعر الأعياد وردت منها على بحر الوافر وخمس على البسيط ومثله على الرجز، وأربع على السريع، ومثله على الطويل، واثنان على الكامل، ومثله على المنسرح والمجث والمخفيف ومجزوء الرمل، وواحدة على الرمل، ومثله على مجزوء الوافر والمقارب. وقد خلت المقطعات من النظم على المديد والمزج والمتدارك والمقتضب والمضارع، أما قوافيها فقد غطت قوافي الدليل إلا الهمزة والعين والجيم*. أما قوافي النفر (وهي ست) فقد وردت منها الزاي والهاء** ولم ينظم بقوافي الحوش*** لتقلها على اللسان، ووحشة النظم بها.

وقبل أن اختم البحث لابد من الإشارة إلى ما يأتي:

١- أول من تناول الأعياد الإسلامية من شعراء بغداد، بعد تأسيسها، هو الشاعر أبو الشمقمق (١٨٢هـ) أي بعد ست وثلاثين سنة من تأسيسها (على احتمال القول في سنة الوفاة). ومجموع ما قيل في الأعياد الإسلامية، أو ما تم طرحه للدراسة في مدة البحث، فهو سبع قطع.

٢- أول من تناول الأعياد الفارسية (النوروز والمهرجان والسدق) في بغداد هو الشاعر أبو شراة (كان حيا أيام المتوكل ٢٣٢-٢٤٧هـ). وكان البحث قد خلص إلى تأخير تناولها في بغداد قياسا إلى الأعياد الإسلامية والنصرانية، وذلك لتأخير دخولها إليها أساساً. أما ما ذهب إليه والبسة بن الحباب (ت ١٧٠هـ) وتلميذه أبو نواس (ت ١٩٨هـ) في ذكر عيدي

هرمز ودستند الفارسيين، فمرده يعود إلى ثقافتها البصرية والكوفية قبل دخولهما بغداد.

أما مجموع ما قيل في هذه الأعياد أو ما تم وضع اليد عليه لم يرد خمس عشرة قطعة.

٣- أول من ذكر الأعياد النصرانية، هو أبو قابوس النصراني (كان حيا أيام جعفر البرمكي ت ١٨٧هـ) ومجموع ما قيل فيها في مدة البحث، خمس عشرة قطعة أيضاً.

٤- أول من ذكر الأعياد اليهودية من الشعراء، هو العباس بن الأحنف (ت ١٩٢هـ) ومجموع ما رصدناه منها، ثلاث قطع ليس إلا.

٥- لم تذكر الأعياد الصابئية خلال مدة البحث، وتحديد الم أعثر على قطعة في هذه الأعياد.

٦- أكثر من قال في شعر الأعياد البغدادية من شعراء حدود البحث هو:

أ) ابن الرومي (ت ٢٨٣هـ)، وما تم طرحه من شعره للبحث والدراسة، بلغ وحده سبع عشرة قطعة إحدى عشرة منها في الأعياد الفارسية، وخمس منها في الأعياد الإسلامية، وواحدة في اليهودية.

ب) البحتري (٢٨٤هـ): وما تم طرحه من شعره للبحث والدراسة، ثمان قطع خمس منها في الأعياد الفارسية، واثنان في الأعياد النصرانية، والأخيرة في الإسلامية.

ج) أبو نواس (ت ١٩٨هـ): وما تم طرحه من شعره للبحث ست قطع، وأغلبها في الفارسية واليهودية.

د) ابن المعتز (ت ٢٩٦هـ)، وكان له فيها خمس قطع، اثنان منها في الأعياد الفارسية ومثله في النصرانية، وواحدة في الأعيان

الإسلامية.

١- ينظر: الديارات للشابشي ٣، ١٤، ٢٤، ٤٦.

* يتضح ذلك من خلال مشاركة أهل بغداد بعيدي الترويز والمهرجان الفارسيين، في أغلب عصور العصر العباسي.

** في اللسان، السمت: تنظيف الجدي من الشعر بماء الحار لإعدادة للشوي. والسماط: صف من الرجال أو الجماعة من الناس. وفي القاموس: سماط القوم بالكسر، صفهم. ومن الطعام، ما يمد عليه، وهم على سماط واحد. (ينظر: اللسان والقاموس في مادة سمت). وبغذين التفسيرين، يخرج السماط اصطلاحاً، الى الولايم التي كانت تقام للناس في دار الخلافة في الأعياد.

٢- ينظر: رسوم دار الخلافة للصايح ٢٤-٢٥.

٣- شعر ابن المعتز ٢: ٦١٠.

٤- ينظر: تاريخ بغداد ١: ١٣٠.

٥- ديوانه ٧٠٢ والقوية: ضرب من الثياب، بيض، فارسي، والرازية من رزا فلان اذا بره (اللسان: قوة ورزا).

٦- ينظر: الطبري ٩: ٢٢١، والاغانى للأصفهاني ٩: ٣٠٤، والمنظم ٢: ٦ والكامل في التاريخ لابن الاثير ٥: ٣١٩. وفي رسوم دار الخلافة ٩ حكاية طريقة عن خروج الوزير علي بن عيسى، ليركب مع الخليفة الى المصلي ليصلي بالناس صلاة العيد. وصلاة الإمام في العيدين سنة. ينظر: صحيح البخاري (العيدين ١٧). وفي ملابس الخليفة في هذه الصلاة، ينظر: طبقات الشعراء ٢٥٢.

٧- عيون الأخبار لابن قتيبة ٢: ٢٥٤. وفي خطب الخلفاء في العيدين، ينظر: تاريخ الاسلام للدكتور حسن إبراهيم ٢: ٤٣٤-٤٣٥.

٨- الأغاني ٩: ٣٠٤ والقطعة من أربعة أبيات، ويجرها من البسط.

٩- ينظر: المنظم ٣: ٢١٠٩، وديوان ابن الرومي ٥: ٢١٠٩.

١٠- ينظر: نشوار المحاضرة للتوحي ٨: ٢٤٦ والديارات ٥٧، وأخبار الشعراء المحدثين ٨٠ وحاسة الظرفاء لعبد لكاني ٢: ٢١٣.

١١- ينظر: أخبار الشعراء ٨٠ والاغانى ١٨: ٢٤٦ وبيتة الدهر

للتعاليبي ٢: ٨٠.

١٢- ديوانه ٣٣ وفي محاضرات الدعاء ٢: ٢٢٣ يقتصر شاعر على الدعاء للمدح مكان الهدية، لركة حاله.

* هو مروان بن أبي حفصة الأصغر، او مروان بن أبي الجنوب، معاصر علي بن الجهم (ت ٢٤٩هـ)، وبينهما مساجلات ومهاجاة فيعاني الناس في امرهما، فقال فريق: علي أشعر. وقال أكثر الناس: مروان أشعر (ينظر: طبقات الشعراء ٣٩١ والطبري ٩: ٢٣٠).

١٣- عيون الأخبار ٣: ٣٨ وانظر نماذج من ثماني الكتاب الى المسؤولين في الأعياد: صبح الأعشى للقلقشندي ٩: ٣٩.

١٤- عيون الأخبار ٣: ٣٨.

* هو أبو أحمد بن محمد بن شراعة، عاش الى أيام المتوكل (٢٣٢-٢٤٧هـ). وكان المتوكل يحسن إليه ويقول: هذا مدح آبائي وأجدادي. وكان جيد الشعر، مليح المعاني، صاحب نظر

(ينظر: طبقات الشعراء ٣٧٤)

** هو ابو يحيى عيسى بن موسى بن أبي حرب. قدم بغداد وحدث بها. وكان ثقة وفي آخر حياته أراد أن يمضي الى كرمان فأدركه الموت بأيذ سنة سبع وستين وماتين.

[ينظر: تاريخ بغداد ١١، ١١٦]

١٥- تاريخ بغداد ١١: ١٦٦ والشرار: سير النعل (اللسان: شرك).

١٦- حاسة الظرفاء ٢: ٢١٣.

١٧- ديوانه ٣: ١١٤٤.

١٨- نفسه ٦: ١٦١٩ والربع بالكسر الظم من أظماء الإبل، وهو من تحبس الإبل عن الماء أربعاً ثم ترد الخامس. والخزق: الطعن. وفي حديث عدي: قلت يا رسول الله، انا نرمي بالمعاض، فقال: كل من خزق وما اصاب بعرضه، فلا تأكل. اراد باللفظتين وما في سياقهما انه يأمل القصد: من جوده في العيدين. والخزق في الأصل، الخزف، وهو تصحيف كما ارى، لعدم وجود علاقة بين ما في الخزف من معنى وما يتطلبه سياق النص (اللسان: ربع وخزف وخزق) وفي القاموس سكنت صاحبه عن خزف

أساساً. فيما أورد في مادة خزق أن الخزق، الجماعة، والخزقة: الخديقة والقطعة من كل شيء. وخزق الشيء: عصره وضغطه وشده.

[القاموس: خزق]

١٩- ينظر: الديارات ٣٩ وفيه حكاية مثيرة أثارت حق إسحاق ابن إبراهيم صاحب شرطة المتوكل لأنه وجد السماجة (وهم الممثلون المزلجون الذين يضحكون الناس) يجذبون ذيل ثوب الخليفة المتوكل في الحفل الذي يقيمونه له في دار الخلافة بمناسبة العيد.

٢٠- شعر ابن المعتز ٢: ١٠٠، ٥١٤.

٢١- الديارات ٤٦ وينظر: ظهر الإسلام لأحمد أمين ٢: ٢٣.

٢٢- شعر ابن المعتز ٢: ٥١٤ وفيه يذكر صاحب الشعر دور السماجة في إمتاع الناس في الأعياد، وينظر: الديارات ٣٩.

٢٣- ينظر: بغداد مدينة السلام ١٠٢ ويبدو أن أكل اللحم في الأعياد عادة جارية منذ الأيام الباهلية القديمة في العراق، إذ لم يكن الناس يأكلونه في تلك الأيام أكثر من ست مرات في السنة. (ينظر: العراق القديم للدكتور سامي سعيد الاحمد ٢: ٣١٩) وفي البخلاء للجاحظ ٣١٣ صورة طريقة عن أكل اللحم في الأعياد.

٢٤- ينظر: الأغاني ٧: ١٦٨ والديارات ١٠٠-١٠١.

٢٥- ينظر: تاريخ بغداد ١٦٨٧ والتخت: وعاء تصان فيه الثياب، فارسي (اللسان: تخت) وترجمة جعفر اليرمكي في: الطبري ٨: ٢٩٤-٣٠٢ ووفيات الأعيان لأبن خلكان ١: ٣٣٦.

* واسمه مروان بن محمد. شاعر هجاء خبيث المهجاء، هجاء كثير من متقدمي شعراء زمانه، منهم بشار، وأبو العتاهية، وأبو نواس، ومروان بن أبي حفصة، شعره غير جيد، على ما ذكره المازني (ينظر: طبقات الشعراء ١٢٥ ومعجم للمازني ٣١٩).

٢٦- طبقات الشعراء ١٢٧.

* هو سليمان بن الأشعث الأزدي. من جلة المحدثين وأحد حفاظ الحديث. جميع كتاب السنن، وهو أحد الصحاح الستة (ينظر: الوفيات ٧: ٢١٢-٢١٥).

** ((هو خادم رسول الله صلى الله عليه وسلم. وله صحبة طويلة، وحديث كثير وملازمة للنبي (ص) بعد أن هاجر إلى أن مات. وكان آخر الصحابة موتاً)). توفي عام ٩٣هـ.

[لذكرة الحفاظ للذهبي: ١: ٤٤-٤٥]

٢٧- سنن أبي داود (١: ١١١ رقم الحديث ١١٤٣).

٢٨- صبح الأعشى ٢: ٤١٧ وينظر: نهاية الأرب للنويري ١: ١٨٤.

٢٩- صبح الأعشى ٢: ٤١٧.

٣٠- بغداد مدينة السلام ١٠٢.

* نسبة صاحب اللسان في مادة ضحا، إلى أبي الغول الطهوي الشاعر، واسمه علياء بن جوشن. عاصر الرشيد (١٧٠-١٩٣هـ) ونادمه. وله شعر كثير، سريع البديهة.

[ينظر: طبقات الشعراء ١٤٩]

٣١- المذكر والمؤث للأنباري ١: ٢١٨ واللسان: ضحا.

* هو شويس أبو فرعون الساسي العدوي. كان شاعراً فصيحاً، مجيداً مدح وزير المأمون، الحسن بن سهل (استورزه عام ٢٠٤هـ)، واحسن فيه.

(ينظر الكامل في اللغة للمبرد ١: ٢٠٨ وطبقات الشعراء ٣٧٧ والإمتاع والمؤانسة للتوحيدي ٢: ٥٣، ٣: ٣٤)

٣٢- المذكر والمؤث ١: ٢١٩.

* وخاروبه هو الذي عقدت له الولاية على مصر، وعلى أعمال أبيه، تزوج المعتضد (٢٧٩-٢٨٩هـ) ابنته بوران. انتهى به الأمر، إلى أن بعض خدمه، قد ذبحه على فراشه، سنة اثنين وثمانين وميتين. وكان عمره اثنين وثلاثين سنة.

[ينظر: الطبري: ١: ٨، ٣، ٤٢، واهلنظم ٥: ١٥٥]

٣٣- ديوانه ٣: ١٧٠٦.

* وأظنه علي بن يحيى بن أبي منصور، المنجم. وعلي هذا ((نادم جعفر المتوكل، وكان من خاصة ندمائه، وتقدم عنده وعند من بعده من الخلفاء إلى أيام المعتمد. وتوفي آخر أيامه. (تاريخ بغداد ١٢: ١٢١) والمعتضد توفي سنة ٢٧٩هـ).

٣٤- ديوانه ٥: ٢١٠٩.

٣٥- اللسان: فطر. وجعلها صاحب العين (ت ١٧٥هـ) في معنى ترك الصوم، مفتوحة الفاء (الفطر).

[ينظر: العين: فطر]

٣٦- شعر ابن المعتز ٢: ١٠٠ وفي فصول التماثيل ١٩ اضاف ابن المعتز في باب ما قيل في الكروم والاعناب بيتا ثالثا على المقطعة هو:
يتلو الثريا كفاغر شره يفتح فاه للأكل عنقود

فيما اورد العسكري، المقطعة بنفس البيتين اللذين اوردهما الشعر. ولكن اضاف لاما توكيدية على قد توكيدية، محدثا فيها خللا في الوزن لا يستقيم الا باسقاطها.

[ينظر: الضاحلين ٢٦١]

* هو محمد بن اسماعيل بن ابراهيم بن المغيرة، ابو عبد الله الجعفي، العالم في علم الحديث وصاحب الجامع الصحيح والتاريخ.

(ينظر: الفهرست ٣٣٥، وتاريخ بغداد ٢: ٥ ووفيات الاعيان ٤:

١٨٨)

٣٧- صحيح البخاري (العديد ٤).

* هو محمد بن عيسى بن سورة، أحد ائمة الحديث، وله فيه الجامع الكبير، وله التاريخ وكتاب العلل.

٣٨- الترمذي (صوم ٥٧).

(ينظر: الفهرست ٣٣٩ ووفيات ٤: ٢٧٨)

٣٩- ديوانه ٦: ٢٤٤٦ والرميل: الموافق. والمجان: الكرم أو كرم الحسب.

[ينظر: اللسان: رسد وهجن]

٤٠- ديوانه ٦: ٢٤٤٤.

٤١- اللسان: ضحا.

٤٢- نفسه: ضحا، والقاموس: الضحو.

* سبق التعريف به (بعلامة نجمة) بعد الهامش ٧١ مباشرة.

٤٣- سنن التعريف ابي داود (٣: ٢٢٧ رقم الحديث ٢٧٨٩).

* هو ابو عبد الله بن محمد بن يزيد، مصنف كتاب السنن في الحديث. وكتابه في الحديث احد الصحاح الستة. رحل الى مكة والبصرة والكوفة وبغداد والشام ومصر، وجمع الكثير، وتوفي وهو ابن اربع وستين سنة.

(ينظر: المنتظم ٥: ٩٠ ووفيات ٤: ٢٧٩، وتذكرة الحفاظ ١: ٤٣).

٤٤- سنن ابن ماجه (اصاحي ١).

٤٥- ينظر: الحياة اليومية ٤٧٢، وبلاد ما بين النهرين ٢٢٢، والقن

العراقي القديم ٣٣٦.

٤٦- ينظر الهامش ٣٢.

٤٧- ينظر الهامش ٧٢.

٤٨- ينظر: صور من حياة البغاددة للدكتور حسين أمين ٢٧ (التراث الشعبي ٦ لسنة ١٩٦٤) وكمالات الأعياد في بغداد لسليم طه، التكريتي ٣٩- ٤٢ (التراث الشعبي ٦ لسنة ١٩٨٠) والكسلة عند البغداديين هي التعطل عن العمل، استنادا الى التكريتي.

٤٩- ينظر عيد نوروز أو دورة السنة لعبد الجبار محمود السامرائي (التراث الشعبي ٥- ٦ لسنة ١٩٧١ وحياة البغاددة ٢٩).

٥٠- ينظر: الحياة اليومية ٣٥٠، وبلاد ما بين النهرين ٣٤١.

٥١- ينظر: الحياة اليومية ٤٧٢.

٥٢- ينظر: تاريخ الاسلام ٢: ٤٣٤.

* كان من أفضل كتاب المأمون واذكاهم وأفطنهم، وأجمعهم للمحاسن، وكان جيد الكلام، فصيح اللسان، حسن اللفظ، صحيح الخط، يقول الشعر في الغزل والمدح والمجاء.

[تاريخ بغداد ٥: ٤٢٥- ٤٢٧]

٥٣- صبح الأعشى ٢: ٤٢٠.

٥٤- في هذه الجزية قال جرير (ت ١١٠) في قصيدة من اثنين وثلاثين بيتاً، يهجو فيها الأخطل (ت ٩٠هـ):

[من الطهيد]

عجبت لفخر التغلي، وتغلب

تؤدي جزى النوروز خضماً رقابها

[ديوانه ٥]

٥٥- ينظر: صبح الأعشى ٢: ٤١٩- ٤٢٠.

٥٦- فصول التماثيل ٩٧ والمقطعة لم ترد في ديوانه بشرح الصولي. ونقص صدر البيت الأول من الأصل، يمكن سده بوضع (الكالفروز)، حيث يستقيم الوزن ويذهب المعنى. والاضافة من عندي.

٥٧- ينظر: مختصر تاريخ العرب لسيد أمير علي ٢٦١، وتنتظر الهوامش ٥٦، ٥٧، ٥٨.

٥٨- ينظر: محاضرات الأدباء ٤: ٥٦٧، ولهاية الأرب ١: ١٨٦، وصبح الأعشى ٢: ٤١٩، والحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري

لآدم مئزر ٢: ٢٩٣ ويؤمنون ان ايقاد النيران فيه لتحليل العفونات
أبقاها الشتاء في الهواء. ورش الماء لتطهير الأيدان لما انضاف اليها من
دخان النار الموقدة في ليلته. (صبح الأعشى ٢: ١٩ وينظر: محاضرات
الأدباء ٤: ٥٦٧.

* هو آدم بن عبد العزيز بن مردان بن الحكم الأموي تام المهدي (١٥٨-
١٩٦). و"كان آدم في أول أمره خليعاً ماجناً منهمكاً في الشراب وغم
نسك بعد ما عمر، ومات على طريقة عمودة الأغاني ١٥: ٢٨٩، وينظر
تاريخ بغداد ٧: ٢٨"

٥٩- الأغاني ١٥: ٢٨٩.

٦٠- شعره ٢: ٢٥٧.

٦١- ديوانه ٣: ١٥٣٢ والفص ما يركب في الخاتم (اللسان: فصح).

٦٢- ديوانه ٣: ١٦٤٥.

٦٣- أساس البلاغة للزمخشري ٢: ٤٣٣ مع الإشارة الى ان الرأ الثانية
في التبروز زائدة يستوجب اسقاطها، لأن (روز) بالفارسية يوم، والـ (نو)،
و(ي) يعني الجديد. وتبينها في الغالب من أعطاء المستنسخين.

٦٤- اللسان: نرز.

٦٥- القاموس: نرز.

٦٦- صبح الاعشى ٢: ٤١٨.

* وابن عباس هو ابو العباس عبد الله بن عبد المطلب، ابن عم رسول الله
صلى الله عليه وسلم، وعند وفاته، كان له ثلاث عشرة سنة. ونقل ابن
خلكان عن الواقدي أنه مات سنة ٧٨هـ بساطائف، وهو ابن اثنتين
وسبعين سنة، وقد كف بصره، فصلى عليه ابن الحنفية، وكبر أربعاً،
وضرب على قبره قسطاطاً (ينظر: الوفيات ٣: ٦٢-٦٤).

٦٧- ينظر: الخطط المقيزية ١: ٢٦٧.

٦٨- نثر النظم للتعالي ٢٢٤ والجم: العود الذي يضرب به، هو احد
أوتاره. وليس بعري (اللسان: بجم). وليس يسعد أنه اراد بسم الوزير،
ضرطته. والمقطعة في مظانها مرسومة بثلاثة أبيات، بواقع ثنائي تفعيلات في
البيت الواحد وهو خطأ، لأن البيت الواحد في بحر الرمل لا يتعدى تكرار
(فاعلاتن) فيه ست مرات. ثلاث في الصدر، ومثله في العجز، وعليه
اعدت رسمها بالشكل الذي ثبته حتى تستقيم.

٦٩- تنمة المختصر في أخبار البشر لابن الوردي ١: ٩٦ وفروور دين ماه

أول شهر في السنة الفارسية ويصادف عندنا اليوم الحادي والعشرين من
آذار. وشهور الفرس كلها من ثلاثين يوماً، أولها شهر فروور دين ماه،
وأول يوم فيه التبروز، وبينه وبين المهرجان مائة وأربعة وسبعون يوماً.
(مروج الذهب للمسعودي ٢: ٢٠٢)

٧٠- عجائب المخلوقات للبريزي ١٢.

٧١- صبح الأعشى ٢: ٤١٨ وينظر: مروج الذهب ١: ٢٢٣ والاثار
الباقية لليروي ٣١٦ ونهاية الأرب ١: ١٨٥.

٧٢- الاثار الباقية ٢١٥.

٧٣- ينظر: محاضرات الأدباء ٤: ٥٦٧.

٧٤- شعره ٢: ٦٥٤ والمقطعة في نهاية الارب ١: ١٨٦-١٨٧
منسوبة للمعرج. ولم اعتد الى شاعر بهذا الاسم.

٧٥- تاريخ الطبري ١٠: ٣٩ وينظر: البداية والنهاية لابن كثير ١١:
٧٢.

٧٦- الطبري ١٠: ٥٣ وينظر: المنتظم ٥: ١٧١.

٧٧- الطبري ١٠: ٥٣، المنتظم ٥: ١٧١ والجمعة كان فيه الخميس،
مع إضافة: "فكان ذلك من أعظم الفن" على نهاية خبر الطبري.

٧٨- ينظر: صبح الأعشى ٢: ٤٢٠.

* هو ابو عمر، يوسف بن يعقوب القاضي. ولى ديوان المظالم للخليفة
المعتمد سنة ٢٧٧هـ، وقضاء مدينة أبي جعفر المنصور للخليفة المعتضد
سنة ٢٨٤هـ.

[ينظر الطبري ١٠: ١٨، ٥١]

٧٩- نفسه ١٠: ٣٩، المنتظم ٥: ١٤٩ وينظر: تاريخ ابن الوردي ١:
٣٣٥، البداية والنهاية ١١: ٧٢ والنجوم الزاهرة لابن تغري بردي
٣: ٨٦.

* سبق التعريب به في الهامش "بعد الهامش ٧٨.

٨٠- مروج الذهب ٤: ٢٧١

٨١- ديوانه ٣: ١٤٧٥.

٨٢- ديوانه ٢: ٦٨٥.

٨٣- نفسه ١: ٧٦.

٨٤- نفسه ٣: ١١٩٦

٨٥- ينظر: الكاتب والرسالتان في نوادر المخطوطات ٢:

١٨-٤٨.

٨٦- ديوانه ٣٣.

٨٧- الآثار الباقية ٢٣٢.

٨٨- صبح الأعشى ٢: ٤٢١.

٨٩- نهاية الأرب ١: ١٨٧.

* ذهب الطبري (ت ٣١٠هـ) الى "أن العرب تسمية الضحاك، وإياه عنى حبيب بن أوس بقوله:

[من الكاهل]

ما نال ما قد نال فرعون ولا
بل كان كالضحاك في سطواته
ها مان في الدنيا ولا قرون
بالعالمين، وأنت أفريدون
وهو الذي التخر بادعائه أنه منهم، الحسن بن هاني في قوله:

وكان منا الضحاك يعبده الـ الخابل والجن في مسارها
قال واليمن تدعيه * تاريخ الطبري ١: ١٩٤، وبينا أي تمام (ت
٢٣١هـ) في ديوانه ٢٨٨، وبينا أي نواس في ديوانه ٥٥٨)، وينظر:
مروج الذهب ١: ٢٢٤ والخابل: المقدس والشيطان (القاموس:
خبل).

** ودباوند، ويقال: دباوند، ودماوند: كورة من كور الري، بينها وبين
طبرستان. فيها فواكه وبساتين وعدة قرى عامرة، وعيون كثيرة، وهي بين
الجبال. وفي وسط هذه الكورة جبل عال جداً، مستدير كأنه قبة. وللفرس
فيه خرافات عجيبة، وحكايات غريبة.

[هجم البلدان ٢: ٤٣٦].

٩٠- ينظر: بغداد مدينة السلام ٨٤، مروج الذهب ١: ٢٢٣-٢٢٤،
محاضرات الادباء ٤: ٥٦٧، عجائب المخلوقات ١٢٢.

٩١- محاضرات الادباء ٤: ٥٦٧.

* ينظر الهامش ١٠٠.

** وهو المشهور بالاقطع. كان من معاصري الفروزدق (ت ١١٠هـ)
وبينهما مساجلات. وكان شاعراً مطبوعاً ظريفاً. عده الجاحظ
(ت ٢٥٥هـ) واحداً من أشهر المطبوعين (ينظر: ديوان الحماسة لابي تمام
٢٤٩، ٤٤٨، والبيان والتبيين للجاحظ ١: ٥٨-٥٩ والشعر والشعراء
١: ٧٤٤/٢: ٧١٤).

*** أصله من الشام، ولد عام ٨٧هـ. ولي قسرين للوليد بن يزيد

(١٢٥-١٢٦) والعراق محمد بن مروان (١٢٧-١٣٢هـ) وجع له

المصران: الكوفة والبصرة. قتل عام ١٣٢هـ على يد العباسيين (ينظر:

الوفيات ٦: ٣١٣-٣٢١هـ).

٩٢- ينظر: الشعر والشعراء ٢: ٧١٤.

٩٣- ديوانه ١: ٥٦.

٩٤- ديوانه ٤: ٢٣٠١.

٩٥- نفسه ٤: ٢٢٧٦.

٩٦- حماسة الظرفاء ٢: ٢١٣، ولم أتمكن من تشخيص الشاعر في
المصادر المتاحة، وقد احتججت به لعدم عثوري على شاهد آخر في
السبق، قاله شاعر بغدادى قبل البويهيين (١٣٢-٣٣٤هـ)، وهذا
يدل على انه لم يكن قد دخل بغداد أو قفز الى ثقافة شعرائها في حدود
بغتي.

٩٧- محاضرات الأدباء ٤: ٥٦٨ بيد أي لا أعرف من اين جاء
الأصهاني بهذا التفسير، فالتة في الفارسية (صد) وليس سذق أورده
الطبري (ت ٣١٠هـ) تحت تسمية (فسذق) وهو وهم منه او من
المستسخين (ينظر: التاريخ ١٠: ٤٥٣).

٩٨- ينظر: نهاية الأرب ١: ١٨٩، وصبح الأعشى ٢: ٤٢٢.

٩٩- تاريخ ابن الوردي ١: ٩٦.

١٠٠- محاضرات الأدباء ٤: ٥٦٨.

١٠١- صبح الاعشى ٢: ٤٢٢ وينظر: نهاية الأرب ١: ١٨٩.

١٠٢- نهاية الأرب ١: ١٨٩ وينظر: الطبري ١: ٤٥٤.

* واسمه عبد الواحد بن محمد، المعروف بابي القاسم المطرز "كثير الشعر
سائر القول في المديح والغزل، وغير ذلك... كان يسكن نواحي درب
الدجاج" أو قر الدجاج ببغداد كما أورده ابن الجوزي. وتوفي في جمادى
الآخرة ببغداد سنة هـ (تاريخ بغداد ١١: ١٧ وينظر: المنتظم ٨
١٣٤، ومرة الزمان لسبط بن الجوزي (حقبة ٣٤٥-٤٤٧هـ
ص ٣٩٦ والنجوم الزاهرة ٥: ٤٤ وفيه وفاته سنة ٤٤٠هـ).

** قال النويري بان المطرز البغدادي عمل مقطعة في وصف سذق عمدا
السلطان ملك شاه (٤٦٥-٤٨٥هـ)، وهو وهم كما ترى، لأن
المطرز توفي سنة ٤٣٩هـ، وقد تولى السلطان ملك شاه سلطته في بغدا
بين (٤٦٥-٤٨٥هـ) (ينظر: نهاية الأرب ١: ١٩٠ وصبح الأعشى

٤٢٢. وصاحب الصبح نقل الخبر عن التويري دون النظر).

١٠٣- نهاية الأرب: ١: ١٩٠ وصبح الأعشى ٢: ٤٢٢-٤٢٣ والسميرية: ضرب من السفن (اللسان: سحر).

١٠٤- ينظر: صبح الأعشى ٢: ٤٢٣-٤٢٤.

١٠٥- ديوانه ٢٧٧ وخرطابه: أرسلناه، والشكار بند: الخيط الذي يجعل في رجل الشاهين (نفسه ٢٧٧).

١٠٦- ديوانه ٦١٩-٦٢٠ وهرمز. قال عنه صاحب القاموس في مادة هرمز: إنه والهرمزان والهارموز الكبير من ملوك العجم.

* كان اشقر اللون، فأخرجه ابو المعاهية بملونه من العرب، وضافه الى الموالي، وكان بينهما مهاجرة. كان مؤدب أبي نواس، وشعره في الغالب في الجون والحلاعة والفلك (ينظر: طبقات الشعراء ٨٦-٨٩ وتاريخ بغداد ١٣: ٤٩٢-٤٩٤).

١٠٧- طبقات ٨٧-٨٨ والأغاني ١٨: ١٠٦-١٠٧.

١٠٨- ينظر: نهاية الأرب ١: ١٩١-١٩٣.

١٠٩- ينظر: صبح الأعشى ٢: ٤٢٥-٤٢٨، وتمة المختصر ١:

١٠٥، ١٢٨، وعجائب المخلوقات ١١٥-١٢٠.

١١٠- الديارات ٣.

* هو ابراهيم بن العباس بن صول الكاتب، المكفي بأبي اسحاق الصولي.

اصله من خراسان، مولى يزيد بن المهلب. كاتب من اشعر الكتاب وأرقهم لساناً، وأسيرهم قولاً. (ينظر: تاريخ الطبري ٩: ٢٠٩، وتاريخ بغداد ٦: ١١٥-١١٦).

١١١- محاضرات الأدباء ٣: ٩٧.

١١٢- ينظر: ثمار القلوب ٥٠٨، وعجائب المخلوقات ١١٦،

والخضرة الإسلامية ٢: ٢٨٧.

١١٣- ينظر: تمة المختصر ١: ١٠٧ والأرمن دون غيرهم من الطوائف

المسيحية يحتفلون بالميلاد في الرابع والعشرين منه.

١١٤- نهاية الأرب ١: ١٩٢، صبح الأحشى ٢: ٤٠٦، وينظر:

الإسلامية ٢: ٢٨٧.

١١٥- أحسن التقاسيم للمقدسي ١٨٢.

١١٦- شعره ٢: ٥٥ وفي ثمار القلوب ٥٠٨ نسبت المقطعة الى أبي

نواس، وهي بالبيتين الاتيين:

يا ليلة الميلاد، هل عرفت أسهر مني عاشقا مذ كنت

ألم أصابوك، فما صبرت حتى بدت غرة يوم السبت

والمقطعة ليست في ديوانه بشرح الصولي

١١٧- شعره ٢: ٢٦٣.

١١٨- ثمار القلوب ٥٠٩.

١١٩- ديوانه ٣: ١٧٢٥.

١٢٠- رسوم دار الخلافة ٢٤.

١٢١- ينظر: الآثار الباقية ٢٩٢-٢٩٤، وأحسن التقاسيم ١٨٢-

١٨٣.

* يعرف بالريعي، مولى المنصور (١٣٧-١٥٨هـ). شاعر حسن

الشعر، كان في عصر المتصم، وكان ادبياً رواية، حسن العلم بالفناء

(ينظر: تاريخ بغداد ١٠: ٣٨).

** كان قد اتصل بالمتصم، وخص به، فرغ من قدره، ووجهه بالوزارة،

كذا استوزره الوائلي (٢٢٧-٢٣٢هـ) اما المتوكل (٢٣٢-

٢٤٧هـ) فقد حبسه وعذبه الى أن مات سنة ٢٢٣هـ. كان أدبياً

فاضلاً عالماً بالنحو واللغة. (ينظر: نفسه ٣: ١٤٧).

١٢٢- الديارات ٦٤.

١٢٣- عجائب المخلوقات ١١٨.

١٢٤- نهاية الأرب ١: ١٩١، وصبح الأعشى ٢: ٤٢٥، وينظر تمة

المختصر ١: ١٠٦.

١٢٥- الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ٢: ٢٨٣-٢٨٤.

١٢٦- ينظر: الأغاني ٢٢: ٢١٣-٢١٤.

١٢٧- ينظر: تمة المختصر ١: ١٠٦.

١٢٨- ديوانه ٥٣.

* لا بد أنه ليس محمد بن أبي عون البغدادي المتوفى سنة ٢٤٩هـ، الذي

ترجم له الخطيب في تاريخه ٣: ٤١٦-٤١٧ لأن هزيمة الصفار حدثت

عام ٢٦٢هـ، والبغدادي توفي عام ٢٤٩هـ، وهذا لا يستقيم، أو أن

الخطيب وقع في وهم التواريخ.

** هو ابو يوسف يعقوب بن الليث الصفار، الخارجي، خرج عن طاعة

الخلافة العباسية، واستولى على العديد من البلاد، وقتل فيها الكثير من

العباد. وبعد أن استفحل أمره، حذره الخليفة المعتمد بسوء العاقبة، سيد

١٣٦- الديارات ٣-٤، وينظر في تعريف الأديرة، معجم البلدان ٢: ٥١٣، ٥٠٩.

١٣٧- الديارات ٥.

* وأبو عبد الله النديم هو أحمد بن إبراهيم بن اسماعيل بن داود بن حمدون، شيخ أهل اللغة ووجههم، وأستاذ أبي العباس ثعلب (ت ٢١٩هـ). وكان خصيصاً بالمتوكل وندباً له. وانكر منه المتوكل ما أوجب نفيه من بغداد، فنفاه، فنفاه إلى تكريت، وقطع أذنه بعد أيام من نفيه ثم أعاده إلى الخدمة.

(ينظر: معجم الأدباء لياقوت الحموي ٢: ٢٠٤-٢١٨).

١٣٨- الديارات ٤ وسكنت في الأصل سكت، وبه لا يستقيم الوزن، والتصحيح من عندي.

١٣٩- نفسه ٢٤ بيد أنه لم يذكر اسم عيد الديور. وينظر: معجم البلدان ٥٠٢: ٢.

١٤٠- عجائب المخلوقات ١١٨.

١٤١- ينظر: الديارات ٢٦٥.

١٤٢- عجائب المخلوقات ١٢٠.

١٤٣- تلمة المختصر ١: ١٢٩.

* هو أبو علي، محمد بن الحسن القمي. من شيوخ الأدب بالبصرة. جبا الخط، حسن الترميز، كثير المصنفات لكتب الأدب، وهو صاحب النوادر مع زاد مهر الغنية، جارية المنصور. معجم الأدباء ١٨: ١٤٩.

١٤٤- نفسه ٢: ٥٢٨ وينظر: الديارات ٢٦٥.

١٤٥- نفسه ٤٦.

١٤٦- نفسه ٤٧.

١٤٧- نفسه ٤٦، وينظر: معجم البلدان ٢: ٩٨.

* هو أحمد بن موسى. ((كان حسن الأدب، كثير الرواية للأخبار متصرفاً في فنون حجة من العلوم، سليم الشعر، حاضر النادرة، صانعاً الفناء المنتظم ٦: ٢٨٣ وينظر: معجم الأدباء ٢: ٢٤١-٢٨٢)).

١٤٨- الديارات ٤٧ والاصطباح: الشرب صباحاً، والغبوق: الشراب عشاء (المختار: صبح وغبق).

١٤٩- أساس البلاغة: هود.

١٥٠- اللسان: هود.

أنه لم ينصح إلى التحذير، فخرج إليه الخليفة بجيش كبير وهزمه في قرية بين واسط وبغداد سنة ٦٦٢هـ، فانسحب إلى الأهوار وتوفي فيها سنة ٢٦٥هـ (ينظر: الطبري ٩: ٢٢٥، ٣٨٢، ٥٠٧، ٥٤٤ والوفيات ٦: ٤٠٤-٣٢٤).

١٢٩- تاريخ بغداد ٤: ٢٨١ والبحر: جميع ذوات الحنف والظلف. والغسل: الماء القليل الذي يفتسل به كالأكل لما يؤكل (اللسان: يسمر وغسل) والسراجين: الزبل بالفارسية (المنجد في اللغة والاعلام: سرج).

١٣٠- الطبري ٩: ١٩٦.

* هو أخو صاعد بن مخلد، الذي أسلم، وولي الوزارة للموفق والمعتمد، وبقي فيها سنين، حتى قبض عليه، وعلى أخيه عبدون، ومات في سجنه سنة ٢٧٦هـ، فيما انقطع أخوه النصرائي عن الدنيا، بعد أن أحلى مabile، وعاش مترها في دير قنا إلى أن مات. (ينظر: ديوان البحري ١: ٤٥٦ ومروج الذهب ٤: ٢٠٩ والمنظوم ٥: ١٠١).

١٣١- ديوانه ١: ٤٥٦ والفتح: أول مطر الوسمي. والدجن: البأس الغيم السماء. وتحتج: ستأصل (المختار: فتح ووجن وجوح).

١٣٢- تنظر: الهوامش: ٣٤، ٣٧، ٨٥.

١٣٣- اللسان: فصيح.

١٣٤- نهاية الارب ١: ١٩١، صبح الاعشى ٢: ٤٢٦.

* يقوم الدير شرقي بغداد، بباب الشماسية، على قبر المهدي. وهناك أرحمة للماء، وحوله بساتين وأشجار ونخل، والموضع تزه، حسن العمارة، أهل بمن يطرقة، ومن فيه من رهبانه (الديارات ١٤ وينظر: معجم البلدان ٢: ٥١٦).

١٣٥- الديارات ١٤.

* يريد به الصوم الكبير، ومدته تسع وأربعون يوماً، ينتهي إلى عيد القيامة، المعروف بالعيد الكبير (ينظر الهامش ١٧٩) ويبدو أن هذا العيد لم يدخل ذاكرة الشعراء البغداديين، إذ لم أجد على كثرة مراجعتي، قطعة قالها شاعر بغدادي في حدود البحث (١٣٢-٣٣٤هـ).

*** أخطأ الشاشي بعد ذلك، عندما ذهب أثناء الحديث عن دير اخوات، بأن الأحمد الأول من الصوم، هو عيد دير اخوات. (ينظر: الديارات ٩٣) ونقل الحموي الخبر عن الشاشي دون تحريص (ينظر: معجم البلدان ٢: ٥٠٨).

١٥١- الملل والنحل للشهرستاني: ١: ٢٥٠.

* هكذا في الاصول.

١٥٢- ينظر: نهاية الارب ١: ١٩٥-١٩٦، تمة المختصر ١: ١٢٤-

١٢٦، صبح ٢: الاعشى ٢: ٤٣٦.

١٥٣- عجائب المخلوقات ١٠٧.

* هو هشام بن محمد بن السياب بن بشر: واخبار العرب وايامها ومثاليها ووقائعها، صاحب التصانيف الكثيرة (الفهرست ١٤٦).

١٥٤- عجائب المخلوقات ١٠٧ ولم اجد الحديث في الكتب الستة،

ومسند البدارمي، ومؤظاً مالك ومسند احمد بن حنبل، فيما وجدت قريباً

منه، اسقط السبب من السياق، رواه ابن ماجة في السنن (تجارات ٤١)

ونصه: ((اللهم بارك لامتني في بكورها يوم الخميس)).

(ينظر: المعجم المفهرس لالفاظ الحديث ١: مادة بكر ومبت/ ٢: مادة خمس).

١٥٥- ديوانه ٣٢٠.

١٥٦- ديوانه ٨٤٠.

١٥٧- ديوانه ١: ٣٩٣.

١٥٨- ديوانه ١٢٧.

١٥٩- ديوانه ٥: ٢٠١١ وينظر الهامش ٣٧.

١٦٠- ينظر: اساس البلاغة: صبا.

١٦١- وفيات الاعيان ١: ٥٤ وينظر اللسان: صبا.

١٦٢- الملل والنحل ٢: ٣٠٧.

١٦٣- العين للقرائدي (باب الصاد والباء: صبا).

١٦٤- ينظر: تاريخ مختصر الدول لابن العربي ١٥٣.

١٦٥- ينظر: تمة المختصر ١: ٩٤.

* هكذا في الاصل.

١٦٦- الفهرست ٤٥٧.

* معناه العيد لدى الصابئة.

١٦٧- الفهرست ٤٥٩.

* هو الحسن بن احمد بن يزيد، قاضي قم. ولد سنة ٢٤٤هـ، وسكن

بغداد، وكان احد الأئمة المذكورين، ومن شيوخ الفقهاء الشافعيين. سمع

كثيرين، وروى عنه كثيرون. كان ورعاً زاهداً، وكان قد ولي حبة

ينظر: تاريخ بغداد ٧: ٢٧٩، المنتظم ٦: ٣٠٢، طبقات

١٦٨- ينظر تاريخ بغداد ٧: ٢٨٠ والمنتظم ٦: ٣٠٢، طبقات

الشافعية للسبكي ٢: ١٩٤)

١٦٩- ديوانه ١: ٤٠٤.

١٧٠- شعره ٢: ٢٥٧.

١٧١- الديارات ٦٤.

١٧٢- طبقات الشعراء ٨٧ والأغاني ١٨: ١٠٦.

١٧٣- ديوانه ٢٧٧.

١٧٤- ينظر تاريخ بغداد ٧: ١٦٨.

١٧٥- محاضرات الأدباء ٣: ٩٧.

١٧٦- ديوانه ١: ٤٥٦.

١٧٧- المذكر والمؤنت ١: ٢١٩ واللسان: ضحا.

١٧٨- ديوانه ٣: ١٢٠٨.

١٧٩- نفسه ٦: ٢٥٦٤.

١٨٠- نفسه ٥: ٢١٣١.

* استكبه الموفق عقب القبض على صاعد بن محمد الوزير في واسط سنة

٢٧٢هـ، واقتصر به على الكتابة دون غيرها. (ينظر: الطبري ١٠: ١٠)

١٨١- ديوانه ٦: ٢٢٤٦.

١٨٢- ديوانه ٣٣.

١٨٣- ديوانه ٤: ٢٣٠١.

١٨٤- اللسان: شبه.

١٨٥- تاريخ بغداد ٤: ٢٨١ وينظر الهامش ١٧٤.

١٨٦- الأغاني ١٥: ٢٨٩.

١٨٧- طبقات الشعراء ١٢٧.

١٨٨- ديوانه ٧٤٥.

١٨٩- ديوانه ٦: ١٦١٩.

١٩٠- الديارات ٤.

١٩١- نفسه ٦٤.

١٩٢- ديوانه ٥: ٢١٠٩.

١٩٣- عيون الأخبار ٣: ٣٨.

١٩٤- ديوانه ٦٢٠.

١٩٥- طبقات الشعراء ٨٧، والاغانى ١٨: ١٠٦.

١٩٦- ديوانه ٦: ٢٤٤٦.

١٩٧- نفسه ٥: ٢١٠٩.

١٩٨- نفسه ١: ٥٦.

* قوائى الذلل هي فضلا عما ذكر: الباء والتاء والذال والراء والميم والياء والنون والكاف والقاف والفاء والحاء والسين واللام. وهي مرتبة حسب حلاوتها وسهولة مخارجها. (ينظر: المرشد الى فهم أشعار العرب للمجدوب ١: ٤٦).

** وأربـــــــــــــــــمعتها الأخرى هي: الصاد والضاد والطاء والواو (ينظر: نفسه ١: ٥٩).

*** وهي: التاء والحاء والذال والشين والطاء والغين (ينظر: نفسه ١: ٥٩).

أطصادر وأطراجة

١- الآثار الباقية للبيروني (ت ٤٤٠هـ) مكتبة المتنى ببغداد - د. ت.

٢- آثار البلاد وأخبار العباد لتركيا القزويني (ت ٦٨٢هـ) دار صادر بيروت - د. ت.

٣- أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم للمقدسي البشاري (ت ٣٩٠هـ)، مطبعة بريل بليدن - ١٩٠٩.

٤- أخبار الشعراء المحدثين لأبي بكر الصولي (ت ٣٣٥هـ) عني بنشره ج. هيورث، دار المسيرة بيروت - ١٩٧٩ (٢ط).

٥- أساس البلاغة لأبي قاسم الزمخشري (ت ٥٣٨هـ)، مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة ١٩٢٣.

٦- الأغاني لأبي الفرج الاصفهاني (ت ٣٥٦هـ)، المؤسسة المصرية العامة، مطابع كوستا تسوماس بالقاهرة د. ت/ الهيئة بالقاهرة - ١٩٧٠ (إشراف محمد ابو الفضل (إبراهيم).

٧- الأماني لأبي علي القالي (ت ٣٥٦هـ)، مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة - ١٩٢٦ (٢ط).

٨- الإمتاع والمؤانسة لأبي حيان التوحيد (ت ٤١٤هـ) صحفة أحمد أمين، مطبعة لجنة التأليف والترجمة بالقاهرة - ١٩٥٣.

٩- البخلاء لأبي عثمان الجاحظ (ت ٢٥٥هـ)، دار صادر بيروت - د. ت.

١٠- البداية والنهاية لابن كثير (ت ٧٧٤هـ) مكتبة المعارف بيروت -

١٩٧٧ (٢ط).

١١- بغداد مدينة السلام لابن الفقيه الهمداني (ت أواخر القرن الثالث الهجري) دار الطليعة بباريس - ١٩٧٧ (١ط).

١٢- بلاد ما بين النهرين لليوأوينهايم، ترجمة سعدي فيضي عبد الرزاق، دار الرشيد ببغداد - ١٩٨١.

١٣- البيان والبيان لأبي عثمان الجاحظ (ت ٢٥٥هـ) تحقيق حسن السندوي، المطبعة الرحمانية بمصر - ١٩٣٢ (٢ط).

١٤- تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي للدكتور حسن إبراهيم، مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة - ١٩٦٤ (٧ط).

١٥- تاريخ الأمم والملوك للطبري (ت ٣١٠هـ) تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف بمصر د. ت.

١٦- تاريخ بغداد للخطيب البغدادي (ت ٤٦٣هـ) تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية بيروت - ١٩٩٧ (١ط).

١٧- تاريخ العراق في القرن السابع ق. م، فالكون وليس، ترجمة د. سامي سعيد الأحمد، مطبعة الميزان ببغداد ٢٠٠٣.

١٨- تاريخ مُختصر الدول لابن العربي (ت ٦٨٥هـ) المطبوعة الكاثوليكية بيروت - ١٩٥٨ (٢ط).

١٩- تمة المختصر في أخبار البشر لابن الوردي (ت ٧٥٠هـ) تحقيق أحمد رفعت البدرأوي، دار المعرفة بيروت - ١٩٧٠.

٢٠- تذكرة الحفاظ لشمس الدين الذهبي (ت ٧٤٨هـ)، دار إحياء التراث العربي بيروت - د. ت.

٢١- ثمار القلوب للتعالي (ت ٤٢٩هـ) مطبعة الظاهر بالقاهرة - ١٩٨٠.

٢٢- الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري لآدم ميتز، ترجمة محمد عبد الهادي، دار الكتاب العربي بيروت - ١٩٦٧.

٢٣- حضارة العراق لنخبة من الباحثين العراقيين، دار الحرية ببغداد - ١٩٨٥.

٢٤- حسنة الظرفاء لعبد لكائي (ت ٤٣١هـ) تحقيق محمد جبار المعبيد، دار الحرية ببغداد - ١٩٧٨.

٢٥- الحياة اليومية في بلاد الرافدين، لجورج كونتينيو، ترجمة سليم طه التكريتي، دار الحرية للطباعة ببغداد - ١٩٧٩.

- ٢٦- الديارات للشابشي (ت ٣٨٨هـ)، تحقيق كوركيس عواد، المعارف ببغداد - ١٩٦٦ (ط ٢).
- ٢٧- ديوان ابن الرومي (ت ٢٨٣هـ)، تحقيق الدكتور حسين نصار، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة - ٢٠٠٣.
- ٢٨- ديوان أبي تمام (ت ٢٣١هـ) شرح وتعليق د. شاهين عطية، مكتبة الطلاب وشركة الكتاب اللبناني في بيروت - ١٩٦٨.
- ٢٩- ديوان أبي نواس (ت ١٩٨هـ) - برواية الصولي (ت ٣٣٥هـ) تحقيق د. هجعت عبد الغفور، ومطبعة دار الرسالة ببغداد - ١٩٨٠.
- ٣٠- ديوان الأعشى (ت ٧هـ)، المؤسسة العامة للطباعة والنشر بيروت - د. ت.
- ٣١- ديوان البحري (ت ٢٨٤هـ) تحقيق حسن كامل الصيرفي، دار المعارف بمصر - ١٩٧٧.
- ٣٢- ديوان جرير (ت ١١٠هـ)، دار صادر، دار بيروت - ١٩٦٠.
- ٣٣- ديوان الحماسة لأبي تمام (ت ٢٣١هـ) - برواية الجو القيسي (ت ٥٤٠هـ) تحقيق د. عبد المنعم أحمد صالح، دار الرشيد ببغداد - ١٩٨٠.
- ٣٤- ديوان العباس بن الأحنف (ت ١٩٢هـ)، دار صادر بيروت - ١٩٦٥.
- ٣٥- ديوان علي بن الجهم (ت ٢٤٩هـ) تحقيق خليل مردم بك، لجنة التراث العربي - بيروت د. ت. - (ط ٢).
- ٣٦- ديوان المعاني لأبي هلال العسكري (ت ٣٩٥هـ) مكتبة المقدسي بالقاهرة - ١٣٥٢هـ.
- ٣٧- ديوان النابغة الذبياني (١٨ ق. هـ) تحقيق فوزي عطوي، الشركة اللبنانية للكتاب بيروت - ١٩٦٩.
- ٣٨- رسوم دار الخلافة لـ هلال بن الحسن الصابي (ت ٤٤٨هـ) تحقيق د. ميخائيل عواد، مطبعة العاني ببغداد - ١٩٦٤.
- ٣٩- سنن ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد (ت ٢٧٣هـ) دار إحياء التراث العربي بيروت - ٢٠٠٠ (ط ١).
- ٤٠- سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث (ت ٢٧٥هـ) مطبعة اسطنبول - د. ت.
- ٤١- شعر ابن المعتز (ت ٢٩٦هـ) صنعة الصولي (ت ٣٣٥هـ) تحقيق
- ٤٢- الشعر في بغداد للدكتور أحمد عبد الستار الجوارى، مطبعة المجمع العلمي العراقي ببغداد - ١٩٩١.
- ٤٣- الشعر والشعراء لابن قتيبة (ت ٢٧٦هـ)، تحقيق أحمد محمد شاكر، دار المعارف بمصر - ١٩٧٦ (ط ٢).
- ٤٤- صبح الأعشى في صناعة الإنشا لأبي العباس الفلقشندي (ت ٨٢هـ) مطابع كومتاتسو ماس بالقاهرة - د. ت.
- ٤٥- صحيح البخاري لأبي عبد الله (ت ٢٦٥هـ) عالم الكتب بيروت - ١٩٨٦ (ط ٥).
- ٤٦- صورة الأرض لأبي القاسم بن حوقل (ت ما بعد عام ٣٧٠هـ) مطبعة برييل بليدن - ١٩٣٨ (ط ٢).
- ٤٧- صور من حياة البغاددة الاجتماعية للدكتور حسين أمين (التراث الشعبي العدد ٦ لسنة ١٩٦٤).
- ٤٨- طبقات الشافعية الكبرى لتاج الدين السبكي (ت ٧١١هـ) دار المعرفة ببيروت - د. ت. (ط ٢).
- ٤٩- طبقات الشعراء لابن المعتز (ت ٢٩٦هـ) تحقيق عبد الستار أحمد فراج، دار المعارف بمصر ١٩٨١ (ط ٤).
- ٥٠- عجائب المخلوقات لـ زكريا التبريزي تحقيق فاروق سعد، دار الآفاق الجديدة بيروت - ١٩٧٧ (ط ٢).
- ٥١- العراق القديم للدكتور سامي سعيد الأحمد، مطبعة الجامعة ببغداد - ١٩٨٣.
- ٥٢- عيد نوروز او دورة السنة لعبد الجبار محمود السامرائي، التراث الشعبي، العدد ٥ - ٦ لسنة ١٩٧١.
- ٥٣- عيون الاخبار لابن قتيبة (ت ٢٧٦هـ) دار الكتب العربي بيروت - د. ت.
- ٥٤- فتوح البلدان لابي الحسن البلاذري (ت ٢٧٩هـ) غني بمقابلات رضوان محمد رضوان، المطبعة المصرية بالازهر - ١٩٣٢.
- ٥٥- فصول التماثيل لابن المعتز (ت ٢٩٦هـ) تحقيق مكى السيد جاسم ومحمد مكى السيد، دار الشؤون الثقافية ببغداد - ١٩٨٩.
- ٥٦- الفن العراقي القديم للدكتور ثروت عكاشة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت - د. ت.

- ٥٧- فهرست لابن النديم (ت ٣٧٨هـ) مطبعة الاستقامة بالقاهرة - د.ت.
- ٥٨- القاموس المحيط للفيروز آبادي (ت ٨١٧هـ) دار الفكر بيروت - ١٩٨٣.
- ٥٩- الكامل في التاريخ لابن الأثير (ت ٦٣٠هـ) تحقيق د. علي شيري، دار إحياء التراث العربي بيروت - ٢٠٠٤.
- ٦٠- الكامل في اللغة والأدب للمبرد (ت ٢٨٥هـ) مكتبة المعارف بيروت - د.ت.
- ٦١- كتاب الصناعين لأبي هلال العسكري (ت ٣٩٥هـ) تحقيق علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل، دار الفكر العربي بالكويت - ١٩٧١.
- ٦٢- كتاب العين للخليل بن أحمد الفراهيدي (ت ١٧٥هـ) تحقيق د. مهدي المخزومي ود. إبراهيم السامرائي، دار الحرية ببغداد - ١٩٨٤.
- ٦٣- كتاب المذكر والمؤث لأبي بكر الأنباري (ت ٣٢٨هـ) تحقيق د. طارق الجنابي، دار الرائد العربي بيروت، ١٩٨٦ (ط ٢).
- ٦٤- كتاب المواعظ والاعتبار (الخط المقيزي) لقي الدين المقرئ (ت ٨٤٥هـ) دار صادر بيروت، د.ت.
- ٦٥- كسرات الأعياد في بغداد لسليم طه التكريتي (التراث الشعبي العدد ٦ لسنة ١٩٨٠).
- ٦٦- لسان العرب لابن منظور (ت ٧١١هـ) دار صادر بيروت - ٢٠٠٠ (ط ١).
- ٦٧- محاضرات الأدباء للأغاب الأصبهاني (ت ٥٠٢هـ)، دار مكتبة الحياة بيروت - د.ت.
- ٦٨- مختار الصحاح لأبي بكر الرازي (ت ٦٦٦هـ)، دار الكتاب العربي بيروت - ١٩٨١.
- ٦٩- مختصر تاريخ العرب لسيد أمير علي، ترجمة عفيف البعلبكي، دار العلم للملايين بيروت - ١٩٦١ (ط ١).
- ٧٠- مرآة الزمان لسبط ابن الصائدي (ت ٦٥٤هـ) تحقيق جنان جليل محمد، الدار الوطنية ببغداد - ١٩٩٠.
- ٧١- المرشد إلى فهم أشعار العرب وصناعتها للدكتور عبد الله المجذوب، مطبعة مصطفى البابي بالقاهرة - ١٩٥٥.
- ٧٢- مروج الذهب للمسعودي (ت ٣٤٦هـ) تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار الفكر بيروت - ١٩٧٣ (ط ٥).
- ٧٣- معجم الأدباء لياقوت الحموي (ت ٦٢٦هـ)، دار إحياء التراث العربي بيروت، د.ت (الطبعة الأخيرة).
- ٧٤- معجم الأدباء لياقوت الحموي (ت ٦٢٦هـ)، دار صادر بيروت - ١٩٥٥ (ط ٢).
- ٧٥- معجم الشعراء للمرزباني (ت ٣٨٤هـ)، تحقيق عبد الستار أحمد فراج، مطبعة عيسى البابي بالقاهرة - ١٩٦٠.
- ٧٦- معجم ما استعجم لابي عبيد البكري (ت ٤٨٧هـ)، تحقيق مصطفى السقا، مطبعة لجنة التأليف بالقاهرة - ١٩٤٥.
- ٧٧- المعجم الفهرس لالفاظ الحديث النبوي، نشره الدكتور أ.ي. ونسك، مطبعة بريل بليدن - ١٩٤٣.
- ٧٨- الملل والنحل لأبي الفتح الشهرستاني (ت ٥٤٨هـ)، تحقيق عبد الأمير علي مهنا، دار المعرفة بيروت - ١٩٩٣ (ط ٣).
- ٧٩- من الأعياد الشعبية في العراق قديماً لطفه باقر (التراث الشعبي، العدد ٤ لسنة ١٩٧٠).
- ٨٠- النظم لابن الجوزي (ت ٥٩٧هـ) الدار الوطنية ببغداد - ١٩٩٠.
- ٨١- الموشح للمرزباني (ت ٣٨٤هـ)، تحقيق علي محمد البجاوي، مطبعة لجنة البيان العربي بالقاهرة - ١٩٦٥.
- ٨٢- نثر النظم وحل العقد للضائي (ت ٤٢٩هـ) دار الرائد العربي بيروت - ١٩٨٣.
- ٨٣- النجوم الزاهرة لابن تغري بردي (٨٧٤هـ) مطابع كوستاسوماس بالقاهرة - د.ت.
- ٨٤- نثر النظم وحل العقد للضائي (ت ٣٨٤هـ)، تحقيق عبود الشالجي، دار صادر بيروت - ١٩٧٣.
- ٨٥- نهاية الأدب في فنون الدب لشهاب الدين النويري (ت ٧٣٢هـ)، مطابع كوستاسوماس بالقاهرة - د.ت.
- ٨٦- نوادر المعطولات بتحقيق عبد السلام هارون مطبعة لجنة التأليف والترجمة بالقاهرة - ١٩٥٤ (ط ١).
- ٨٧- وفيات الأعيان لابن خلكان (ت ٦٨١هـ) تحقيق د. إحسان عباس، دار صادر بيروت - ١٩٧٧.
- ٨٨- بيمية الدهر للضائي (ت ٤٢٩هـ) تحقيق د. مفيد محمد قميمة، دار الكتب العلمية بيروت - ١٩٨٣ (ط ١).

المفارقة في شعر المتنبي

أ. د. عبد الهادي خضير

كلية التربية للبنان / جامعة بغداد

عند مصطلح المفارقة^(١)، والذي تعرض منها للمصطلح فإنه اكفى بالوقوف عند دلالة الفلسفية التي هي ((إثبات لقول يتناقض مع الرأي الشائع في موضوع ما بالا ستناد الى اعتبار خفي على هذا الرأي العام وقت الإثبات))^(٢). كما أشارت هذه المعاجم إلى لون من ألوان المفارقة سمته ((المفارقة الزمنية)) وهي ((وضع الشيء أو الحادثة الحاضرة في غير مكانها التاريخي كذكر الساعة في قصة تدور حوادثها في عهد الرومان كما فعل شكسبير في رواية يوليوس قيصر))^(٣). ولا شك في أن المفارقة بهذا المفهوم المحدود لها لا تعبر عن أسلوب أدبي بقدر ما تصور مأخذاً فكرياً أو خطأ تاريخياً يقع فيه الشاعر أو الكاتب قاصداً أو غير قاصد.

ولعل ((معجم مصطلحات الأدب)) كان أكثر هذه المعجمات توفيقاً حين ولف عند المعنى البارز في المفارقة وهو ((التناقض الظاهري)) الذي عرفه بأنه عبارة تبدو متناقضة أو غير معقولة في ظاهرها مع أنها بالفحص والتأمل يتبين أن لها أساساً من الحقيقة وذلك كقول أبي نواس يخاطب حبيته:

تَفْجِينِ مَنْ سَقَمِي

صَحْتِي هِيَ السَّقَمُ

لم يدخل مصطلح المفارقة ((PARADOX)) بوصفها أسلوباً أدبياً استخدمه الشعراء والكتاب، في الاستعمال الأدبي العام حتى بدء القرن الثامن عشر على الرغم من قدم مفهومه، وكانت استخداماته كثيرة ومتنوعة، الأمر الذي جعل المفارقة مصطلحاً غامضاً وغير مستقر ومتعدد الأشكال، إذ يتغير معناها من زمان إلى زمان ومن مكان إلى مكان، بل إنما تتغير من إنسان إلى آخر فهماً وغاية، حتى استطاع عدد من الباحثين أن يحصي ما يقرب من (١٥) لوناً من ألوان المفارقة في الشعر والنثر^(٤). هذا عند الغربيين أما في لغتنا العربية، فإن احداً من الباحثين — قدماء ومحدثين — لم يحاول أن يتصدى للمصطلح وتحديده، على الرغم من ظهوره واضحاً في أدبنا العربي قديمه وحديثه، ولعل سبب ذلك اختلاط مفهوم المفارقة بكثير من الأشكال البلاغية كالسخرية والتهكم وتأكيد المدح بما يشبه الذم وتأكيد الذم بما يشبه المدح، ولم يصادفنا في هذا الباب سوى بحث الدكتور نبيلة إبراهيم ((المفارقة)) المنشور في مجلة فصول عام ١٩٨٧. لقد حاولت التعريف بالمصطلح وتحديده مستعينة بما لدى الغربيين عنه، وكانت غاؤها منتقاة بدقة وذكاء من أدبنا العربي قديمه وحديثه. لم تقف أكثر معجمات المصطلحات الأدبية في لغتنا

لقد حذر دارسو المفارقة من وضع تعريف محدد لها، ورأى عدد منهم أن ذلك ((أشبه بالإمساك بالضباب))^(٣)، ذلك أنها مختلفة الألوان والأشكال، فقد تكون المفارقة جملة واحدة وقد تمتد لتشمل العمل الأدبي كله، كما أن الهدف منها متغير كذلك، ففستكون مجرد السخرية وقد تكون موقفاً فكرياً وفلسفياً يستجلي حقائق الأشياء وكوامن النفس الإنسانية. سنحاول أن نضع تعريفاً للمفارقة كما تجلت في شعر المتنبي ما دامت دراستنا تقف عند هذا الشاعر وتدرس ظاهرة محددة في شعره هي المفارقة فنقول: إن المفارقة تعبير لغوي بأسلوب بليغ يهدف إلى استثارة القارئ وتحفيز ذهنه لتجاوز المعنى الظاهر المتناقض للعبارة والوصول إلى المعاني الخفية التي هي مرام الشاعر الحقيقي.

إن هذا التعريف للمفارقة يتجاوز المفهوم الشائع لها من أنها تناقض كلام المرء مع مايعنيه، أو أن يقول شيئاً ويعني غيره، فهذا مفهوم أولي للمفارقة، فهي ليست مجرد كلام يبدو متناقضاً، أو على غير مقصده الحقيقي، بل إنها مهارة لغوية في صياغة هذا الكلام الأدبي المراوغ الذي يدفع القارئ إلى تجاوز المعنى السطحي للعبارة وعدم استخلاص تفسير واحد، بل سلسلة من التفسيرات المتغيرة، إنها ذكاء متميز في استخدام اللغة لتحقيق علاقات ذهنية بين الألفاظ تتجاوز المعنى الظاهر وتلمح في الوقت نفسه بالمعنى الكامن الذي يشد القارئ بعلاقة التضاد بينه وبين المعنى الأول.

كما إن الإشارة إلى بلاغة أسلوب المفارقة وفنيته من شأنها أن تغلق الباب بوجه ((النكتة)) التي تركز على قاعدة حدوث غير المتوقع، وهو ما تنتمي فيه بالمفارقة والطرفة كما في قولنا: إن سارقاً سرق أو إن مدرب السباحة قد غرق، فلا يمكن عدُّ هذه الأخبار الطريفة أو المنتصفة بالمفارقة عملاً أدبياً، لأن المفارقة بمفهومها الأدبي صنعة لغوية تستلزم مهارة فنية عالية وقدرة على تحريك اللغة، وترك بعضها يرتطم ببعض بما يحرك ذهن القارئ ويغزرع قناعته ويهدم يقينه ويفكك نظامه المعرفي.

وكما تفترق المفارقة عن ((النكتة)) أو ((الطرفة)) في الأسلوب، تفترق عنهما كذلك في الهدف ((فالنكتة)) أو ((الطرفة)) قدفان إلى الضحك لذاته، غير أن البسمة التي ترسمها المفارقة على الوجوه بسمة مشوبة بحزن يشفّ عما في النفس من ألم وحزن بل إنها ((قد تكون أكثر تأثيراً إذا اجتمع فيها العنصر الكوميدي والعنصر المؤلم))^(٤).

وإذا استبعد هذا التعريف ((النكتة)) و((الطرفة)) فإنه يميز المفارقة من بعض الأبنية اللغوية التي قد تحوي عنصر المفارقة، كما في المجاز والاستعارة، ذلك أن هذه الأشكال اللغوية قد تصنع المفارقة ولكنها تقف بالمعنى عند حد معلوم، ما إن يتبدى للقارئ حتى يزول عنصر المفارقة، كقول الشاعر:

قَامَتْ تُظَلِّلُنِي مِنَ الشَّمْسِ

نَفْسٌ أَعَزَّ عَلَيَّ مِنْ نَفْسِي

قَامَتْ تُظَلِّلُنِي وَمِنْ عَجَبٍ

شَمْسٌ تُظَلِّلُنِي مِنَ الشَّمْسِ

فقوله ((شمس تظلني من الشمس)) مفارقة، ولكن بعد أن يدرك القارئ أن الشمس الأولى استعارة لإنسان جميل تنتهي المفارقة ويتغلق المعنى، أما المفارقة فإنها (لا تغلق النظام المجازي بل تُعزز تكرار المحرّافها))^(٥).

لقد أكد كثير من النقاد والدارسين أهمية المفارقة في الأدب، حتى ذهب بعضهم إلى ((أن الأدب جميعاً يكاد يقع في باب المفارقة))^(٦)، وفي الشعر عُدَّتْ ((من الصفات المميزة للشعر الرفيع))^(٧)، وهي عندهم صفة للأدب العظيم فهي التي تبعث فيه الحياة... يقول أناتول فرانس: ((إن عالماً بلا مفارقة يشبه غابة بلا طيور))^(٨)... ولكن في الوقت نفسه حذر نقاد آخرون من الإفراط في المفارقة أو جعلها هدفاً بذاتها، فقال أحدهم معلقاً على قول أناتول فرانس: ((ولكننا لا نريد لكل شجرة أن تحمل من الطيور أكثر مما تحمل من الأوراق))^(٩)، في إشارة إلى الخوف من الإفراط في المفارقة، و

((كوته)) خيرٌ من حدد العلاقة بين المفارقة والأدب بقوله: ((المفارقة هي ذرة الملح التي وحدها تجعل الطعام مقبول المذاق))^(١٧).

ولعل سبب هذا التحذير من المفارقة والخوف من الإفراط فيها هو ان المفارقة عمل عقلي، والشعر في أخص خصائصه عمل يرتبط بالعاطفة أي بالمشاعر والأحاسيس ولذلك فإن الاغراق بالمفارقة في الشعر يعني تغليب العقل على العاطفة في الشعر بما يجعله عملاً فكرياً غير مستساغ... ولكن قليلاً من الفكر ممزوجاً بالعاطفة المتأججة الصادقة توجههما مهارة لغوية فائقة، من شأن ذلك كله أن يجعل الشعر أو المفارقة في الشعر عملاً إبداعياً متميزاً. وهنا يحق لنا أن نسأل الى أي مدى استطاع أبو الطيب المتنبي أن يقدم لنا طعاماً طيب المذاق لم يفسده بكثرة الملح؟.

المتنبي والمفارقة.

يُعد صانع المفارقة عنصراً مهماً من عناصر نجاحها إذ لا تنهيا لأي كان فلا بد من استعداد فطري أصيل لها فضلاً عن ظروف حضارية وفكرية تغذي هذا الاستعداد وتنميته.

يرى ((كبير كجورد)) أن المفارقة تتحقق على يد الفنان الذي يجري في دمه الإحساس العميق بالخدعة الكبرى في الحياة^(١٨)، ولعل شاعرنا المتنبي كان المثال الحي لهذا الفنان الذي لم تخدعه الحياة ولم يهادها أو يسايرها، إنه جاء الى هذا العالم ليختلف معه، وإذ لم ترضه هذه الحياة راح يفتتها تفتيتاً رائعاً مظهرًا كل تناقضاتها مازجاً بين نفسه وأشائها في محاولة للوقوف على حقائقها.

تقول بحوث علم النفس إن أفضل صانع للمفارقة هو صاحب الذات الترانسندنتالية وهي ((الذات السلبية التي لا تستطيع أن تحبس نفسها داخل التاريخ والواقع، بل تتجاوزهما وتعلو فوقهما، تاركة نفسها لعفوية الفكر. وهي الذات المغالطة التي تخضع سلبيتها لموضوعية مزعومة))^(١٩)، وهذه هي ذات المتنبي، إذ لم يستطع أن يعيش بعيداً عن أحداث عصره، أو أن يحبس نفسه داخل تاريخه الخاص، لقد أحس بواقعه إحساساً عنيفاً، ولكنه لم يذب فيه بل تسامى فوقه وظل يطمح الى تجاوزه وتغييره، وربما كان هذا سبب

تطرفه الفكري ((إذ يبدو في تأمله للواقع تتجاذه من جهة، قسوى متقابلة قد لا يتيسر الجمع أو التوفيق بينها، ويخضع من جهة أخرى إلى نزعاته المثالية فلا يتسنى له الفرز والتأني في تحليل المواقف))^(٢٠).
لقد كانت تناقضات عصره الكثيرة سبباً وجيهاً تعترف بوجاهته بحوث علم النفس في تركيبة المتنبي المعقدة ونفسه القلقة الحائرة فقد ازدحم عصره بالتناقضات التي تحدث (لا سيما عند الشاعر المرهف الحس) بليلة نفسية وفكرية نستطيع أن نرد إليها ثورة المتنبي العنيفة في شعره على عيوب عصره، إنه ما يمكن أن نسميه (التوتر بين الذات والموضوع) حين تحس ذات الشاعر بالغربة داخل المحيط الحسي لها ينشأ التوتر بين الذات والموضوع الذي هو في حقيقته توتر بين الواقع الأليم والحلم المنشود، فقد كانت ذاته ذاتاً واعية حاولت ان تحمي الآخرين مما يراودهم وماهم عليه فعلاً ولما لم تستطع هذه الذات أن تحقق ذلك اكتفت بحماية نفسها من الانغمار في الواقع والارتقان له، وبذلك تبدو الذات الترانسندنتالية هي ((الأنا المنفصلة عن الـ (نحن) المجتمعة في وحدة))^(٢١)، وهذا ما أفصححت عنه أشعاره:

وما أنا منهممُ بالعيش فيهم

ولكن مقدن الذهب الرغمام^(٢٢)

أنا في أمة تداركها الله

_____ غريب كصالح في ثمود^(٢٣)

ان هذا الانفصال عن الآخرين والانسلاخ عنهم لا يعني بأي حال من الأحوال موقفاً أنانياً أو نرجسياً بل يعني وقوف الفكر المثالي عاجزاً أمام عالم التجربة الفعلية فهو لا يقدر على تشكيل الآخر وتكوينه بما ترغب فيه هذه الذات، وبذلك ترد الى نفسها لتجعل منها هذا العالم المثالي وهذا ما فعله المتنبي، فقد خلق من نفسه ذاتاً مثالية أو في الأقل أراد لها أن تكون كذلك، وهو إذ حاول ذلك في عالم الواقع وسعى اليه فلم يفلح، عاد الى عالمه (المثالي) (المنظم) الذي لا يتقيد بقوانين النسبة أو الزمان والمكان، ونعني به عالم الشعر لتحقيق هذه الذات.

ولا شك في ان هذا الموقف المتأزم لذات المتنبي بين الطموح

والسبيل إليه هو الذي فجر في نفسه هذه التقابلات الثنائية التي جاءت في صورة مفارقات قد تبدو في ظاهرها متناقضة ولكنها في واقعها (وعند تدقيق النظر فيها) هي وسيلة الشاعر للكشف عن الأبنية الجوهرية للحياة بعد إزاحة ما تراكم عليها من تفصيلات وجزئيات قد تخدع الإنسان الاعتيادي لكنها لا تمنع الشاعر ذا النظرة الشمولية والواعية والفكر العميق النافذ من أن يلج حقائق الأشياء فيوحد بينها، فإذا الياض درجة في السواد وإذا الضحك المستعري تجسيد لحزن الإنسان العميق، وحق الجمال الذي يغلب عقولنا إنما هو القبح الذي تنفر منه نفوسنا:

بأغلب قصيدة المديح، ولا يترك لمدوحه إلا القليل إنه كسر لقوانين المديح كما توارثها الشعراء، إنما الضحكة الساخرة التي تطلقها ذات التي على القوانين المكبلة لحريتها، فهي تؤكد هؤلاء المدحون أنهم إن كانوا أسياد الواقع، فإنما سيدة العالم الآخر، عالم الخلود، عالم الشعر، وبذلك كان المتن يضحك من ضحاياه (مدحويه) الذين كانوا يعتقدون خضوع المتن لشروطهم وقوانينهم، فتمرد على هذه القوانين في عالمه الخاص.

مضطربة أشد الاضطراب، فيها من الغموض الشيء الكثير، مما ساعد على أن تحاك روايات كثيرة عنه تتسم هي أيضاً بالمفارقة، فمنهم من رفع نسبه الى أشرف العلويين ومنهم من انحط به فجعله ابن سقاء في الكوفة، وهو على شهرته اختلف الرواة في أمه كما اختلفوا في كنيته وسببها.. لقد عاش حياة مضطربة تخرج في سرقها عما ألفه الناس في حياة من سواه من الشعراء فانعكس اثر ذلك واضحاً في شخصيته، فمن مظاهر المفارقة في شخصية المتنبي أن هذا الشاعر الذي جاب الآفاق وخالط أجناساً مختلفة من البشر ((ينطوي على نفسية انغزالية في باطنها، قد لا تقل عن انغزالية أبي العلاء، والذي منعه من أن يسبقه فيصبح رهين داره طموحه وآماله الواسعة وحيوته)).^(٣٧) لقد كان مضطرباً الى مخالطة الناس على سوء رأيه فيهم ولو تمأ له لاعتزل العالم الذي لم يستطع التآلف معه ومسايرته.

لقد تنبه الدكتور طه حسين الى هذه المفارقة البارزة في حياة المتنبي، بين رأيه في نفسه وسيرته بين الناس سواء في طموحه للحرية ودفعه بنفسه الى السجن أو التنازل عنها في بلاط الممدوحين، وبين اعترازه الكبير بنفسه وإذلالها على باب الممدوحين^(٣٨).

لقد جمع صفات متناقضة أوضحها تحملها للذل والانتكسار في أوقات كثيرة من حياته، وهو الأبي الذي يحس في نفسه كبرياءها وعزها وارتفاعها عن صفات الأمور، ولكننا نجد يحمل من الضيم والهوان ما لا يحتمله من سواه ممن ليست له نفس المتنبي.

لقد حاول بعض الباحثين أن يردّ هذه المفارقة في حياة المتنبي الى أنه ((يمتلك طاقة ديناميكية هائلة لم تأتلف وظروف حياته وأحداث زمانه، فظلت حبيسة تبحث عن منفذ ولا تجده وتمثل في تناقض يتخذ أشكالاً متنوعة من إقبال وإدبار على أمر بعينه، ومديح وهجاء لشخص بذاته، وحل وترحال، وحسدة وانفعال ورفعة وانخفاض، وقبول هبات لا تتفق ونوازع الكبرياء في نفسه))^(٣٩) كما أعيدت الى أنه ((قوي الحس حاد المزاج عنيف النفس مندفع بحكم هذا كله الى الغلو والاسراف))^(٤٠)... ونحن لا نستطيع أن نفرض الطرف عن

روح المتنبي الحساسة السريعة التأثر بما يجعل ردود أفعالها قوية ومتطرفة تنتقل من أقصى اليمين الى أقصى اليسار، وهذه هي طبيعة الروح الشاعرة والذات العاطفية فهي سريعة الفرح، وسريعة الحزن تفتتح على الآخرين، ثم سرعان ما تعاود الانكفاء على نفسها.

إن هذا التناقض في حياة المتنبي وأفكاره والمفارقة بين رأيه في الآخرين وسلوكه معهم، دفعا بعض الباحثين الى الشك في صدقه وربما كان ذلك سبباً للحط من قدره عند من لا يلتبس له عدراً^(٤١). ونعتقد أن الأمر أبسط من أن يُحمّل أكثر من طاقته، فمن منا راض عن كل ما حوله، ومن منا لا يضطر الى مجاملة أناس يسيء الظن بهم أولاً يودهم، ومن منا لا يقول شيئاً ثم يضطر الى سلوك ما يخالفه. ولكن الفرق بيننا وبين المتنبي، أننا لسنا شعراء، أما المتنبي فشاعر وهذا يعني شيئين: أولهما إنه قادر على البوح بأسرار نفسه وإبراز أفكاره، أي إنه لا يستطيع أن يخفي عنا صورة ذاته وهواجس نفسه المضطربة الجياشة، وثانيهما أن آراء المتنبي وأفكاره قد خلّدت في أشعاره، وهذا يتيح للآخرين استذكارها ومراجعتها، ثم قياسها بسلوكه وتصرفاته، الأمر الذي يُسهّل النيل منه لا سيما أولئك الذين ناصبوه العداء وراحوا يتحينون الفرص للإيقاع به والانتقام منه. ولكن دون أن يعني هذا إنكار خصوصية شخصية المتنبي وتميزها.

وإذا ما انتقلنا من الإطار الذاتي لشخصية المتنبي الى الإطار العام لها ونعني ظروف عصره التي عاش فيها وما جرى في زمانه من أحداث فإننا نجد أن قاسمها المشترك هو (المفارقة) بما قوى إحساسه بها وغذاه في نفسه.

فعلى المستوى السياسي، كان الحكم غريباً — أو هكذا يفترض أن يكون — ولكن الواقع أن الحكم أو السلطة الفعلية كانت بيد العناصر غير العربية، وكان الخليفة العباسي وهو القائد السياسي والروحي والعسكري للمسلمين الذي يذكر اسمه في أرجاء هذه الإمبراطورية العظيمة عاجزاً عن إصدار أوامره حتى الى عبيده وجواريه.

ولا نستبعد أن إحساس المتنبي العارم بهذه المفارقة وشعوره بسيطرة غير المؤهلين على مقاليد الأمور، ووصول الجهلة والأمين إلى أعلى المراتب، وحرمان أهل العلم والأدب منها قد غذى في نفسه الإحساس بالمفارقة.

كما كانت المفارقة بادية على الحياة الاقتصادية، بين أناس بلغت ثرواقم آلاف الآلاف وأناس لا يجدون ما يسدون به رمقهم، وقد قاد هذا إلى مفارقة على المستوى الاجتماعي تمثلت بالخصار الثروة بأيدي الجهلة والأغنياء واضطرار الشعراء والعلماء وأهل الفكر إلى الوقوف على أبوابهم طمعاً في رفدكم وعطاياهم، يقوي هذه المفارقة ويعمقها في نفسه ما لاحظته من سلوك الناس مع هؤلاء وتعظيمهم لهم. ولعل حادثة البطيخة التي أراد المتنبي شراءها بخمسة دراهم ولكن البائع رفض بيعها له ثم جاء أحد الأغنياء واشترها بعد توسل البائع وحملها له إلى داره بدرهمين فقط، هذه الحادثة وحوادث أخرى مشابهة، لعلها جميعاً ضخمت موقف المتنبي من بساء عصره الاجتماعي وشعوره بمفارقة الكبرى.

بذا يمكننا القول إن المفارقة في شعر المتنبي كانت نتاج عصره ومعبرة عنه، وكان المتنبي نفسه نتاج هذا العصر المتناقض، فكانت المفارقة عنده ((مهرباً أو عزاء أو وسيلة فعل في حضارة يعيش فيها، وهو يرفضها وضمت أنظمة وجماعات تفرض سلطانها عليه، بحكم وجوده وهو ينكرها ويتمرد ثم يثور عليها))^(٣٣)... فكانت مفارقتها تعبيراً عن شعور بتناقضات عصره وكان ((ولع المتنبي بتصوير المظاهر المتغيرة التي يتخذها الزمان ((الدهر والدينا والليالي والأيام)) جعله يطارد المفارقات في ثقلها المتعددة))^(٣٤).

المفارقة في شعر المتنبي

لقد كان المتنبي صوتاً منفرداً في تاريخ الشعر العربي، وقارئ شعره يستطيع أن يلمس هذا التفرد عن كل الأصوات الشعرية التي سبقته أو عاصرتة أو جاءت بعده، فلهذا الشعر خصوصياته التي جاءت من تكرار أنماط شعرية أو أساليب خاصة صارت (عادة) شعرية ينفرد بها سواء ما يتعلق منها بالمعنى أو ما يسمى أساليب التعبير وصيغه.

أما أبو تمام فقد كان قريب الشبه من شاعرنا في استخدامه المفارقة في الشعر فهو القائل:

يَتَأَلَّ القَتَى من عَيْشِهِ وَهُوَ جَاهِلٌ

وَيُكْذِبُ الفَقِي في ذَهْرِهِ وَهُوَ عَالِمٌ

وَلَوْ كَانَتِ الأَرْزَاقُ تُجْرِي على الحِجَا

هَلَكَنَ إِذْنٌ مِنْ جَهْلِهِنَّ البَهَائِمُ^(٣٥)

وهو القائل في مدح ابن أبي دؤاد:

قَدْ بَنَيْتُمْ غَرْسَ المَوْدَةِ والشَّحْمِ

نَاء في قَلْبِ كُلِّ قَارٍ وِبِئَاد

أَبْقَضُوا عَزْكمَ وَوَدَّوْا نِدَاكمَ

فَقَرَّوْكمَ مِنْ بَغْضَةِ وودَادِ

لَا عَبدِمِثْمَ غَريبٍ مَجْدٍ رَتَعْتُمْ

في غُرَاهُ ((نوافر الأضداد))^(٣٦)

وقد تنبه النقاد إلى مصطلحه الجديد ((نوافر الأضداد)) إشارة إلى المفارقة في شعره، قال المرزوقي: ((يعني نوافر الاضداد ما قاله في البيت: ((فَقَرَّوْكمَ مِنْ بَغْضَةِ وودَادِ)) يريد ما في قلوب الناس من الحسد لشرفهم، وارتفاع مولتهم، ومن الحب والود لجودهم وإفضالهم^(٣٧).

وهكذا يمكن أن نقف على نماذج كثيرة للمفارقة في شعر أبي تمام^(٣٨)، لكنها تبقى دون مقارنات أبي الطيب المتنبي مع ((ألمها حكيمان)) كما أشار إلى ذلك القدماء وربما كان ذلك ما يفسر لنا شيوع المفارقة في شعريهما إذ تستلزم المفارقة ذكاءً حاداً ووعياً فكرياً متميزاً وهو ما توافر عليه الشاعران، فكان شعرهما يصدر من العقل ويخاطبه، ولكن يظل لأبي الطيب المتنبي امتياز، فهو وإن كان الشعر عنده ممارسة عقلية يتبين فيها ذكاء العقل ومهارته، استطاع أن يظل فيه بعيداً عن صورية النطق كما تجسدت عند أبي تمام، في رحلة شاعرية لا يقدر عليها سواه، تقرأ هذا كله في شعره فتمتع وتطرب دون أن ينال عمق الفكرة من شاعرية التعبير، ذلك ((أن الجدل الشعري عند المتنبي الذي يأخذ صورة المفارقات يتخطى

الحدود الأرسطية القائمة على البناء الشكلي للقضايا واستخلاص النتائج من المقدمات والمعيار هو التطابق بين المقدمات والنتائج الى جدول طبائع الاشياء^(٣٨).

لقد تنبه النقاد العرب — القدماء والحديثون — الى أسلوب المفارقة في شعر المتنبي واثراها في تفرد. يقول العكبري: ((اجمع الحدائق بمعرفة الشعر والنقاد أن لأي الطيب نواذر لم تأت في شعر غيره، وهي مما تحرق العقول))^(٣٩)، ولا شك في أن وصف شعر المتنبي بأنه خارق للعقول كافٍ للتعبير عن أثره في عقول متلقيه فإنه ما فيه من مفارقات تكاد تحطم جهاز الوعي عند المتلقي بعد أن يقسب المعادلات ويبادل بين مواقع الأشياء، وهو ما يتأكد لنا من تعليقه على قول المتنبي:

أرانبٌ غيرُ ألهم ملوكٌ

مفتحة عيونهم نيامٌ

إذ قال عنه: ((المعهد في مثل هذا أن يقال هم ملوك إلا أنهم في صورة الأرانب، فزائد وعكس الكلام مبالغة، فجعل الأرانب حقيقة لهم والملوك مستعاراً فيهم.. هذه عادة له يختص بها))^(٤٠)، فالعكبري يحس المفارقة في شعر المتنبي ويتلمس طبيعتها ولكن مصطلحات عصره لم تكن لتعينه على التعبير عما يميز هذا الأسلوب من التعبير الشعري، وإذا كان هذا شأن ناقد عربي قديم لم تسعفه مصطلحات عصره للتعبير عما أحسه في هذا الشعر، فإن ناقدًا معاصرًا هو الدكتور طه حسين قد دار طويلاً حول مصطلح المفارقة ولكنه لم يستخدمه وهو يشعر بما شعر به العكبري من قبل... يقول طه حسين معلقاً على إحدى قصائد المتنبي ((وأنت إذا أخذتها — القصيدة — تفصيلاً استطعت أن تبين فيها خصلتين فنيتين هما الآن — وستكونان دائماً — القوام الفني لشعر المتنبي... فأما الخصلة الأولى فهي المطابقة التي يجها المتنبي أشد الحب، ويستخرج منها فتوناً من الجمال... تؤثر في العقل والذوق والحس جميعاً... ذلك أن المتنبي يحسن المقابلة بين الأضداد في أنفسها، كما يحسن المقابلة بين الألفاظ التي يختارها ليدل بها على هذه الأضداد... والخصلة الأخرى المبالغة

التي يعمد إليها المتنبي.... فمجال الشعر عند المتنبي في هذا الطور وفي الاطوار التي تليه راجع دائماً الى هاتين الخصلتين الفنيين: المطابقة من ناحية والمبالغة من ناحية أخرى، يجمع بينهما الشاعر حيناً ويفرق بينهما حيناً^(٤١)، وما هذا الأسلوب الذي يشير اليه الدكتور طه حسين الذي يجمع فيه المتنبي بين المطابقة والمبالغة إلا المفارقة كما توضحت في الأمثلة التي اختارها طه حسين لهذا اللون من شعر المتنبي. كما تنبه الى المفارقة في شعر أبي الطيب آخرون منهم:

الدكتور عز الدين إسماعيل^(٤٢)، والدكتورة نبيلة إبراهيم^(٤٣)، مشيرة الى كثرتها في الشعر، والدكتور عبد السلام نور الدين الذي سماها بهذا الاسم ((المفارقات))^(٤٤)، وكذلك فعل الناقد محمد شرارة^(٤٥).

كما تنبه إليها الدكتور المنجي الكعبي وعدّها ظاهرة غريبة في شعره لا نعرفها عند من سبقه ((ولعل أبا الطيب أن يكون هو أول من ابتدئها في الشعر العربي))^(٤٦)، ورجح أن يكون هذا الكلام الذي يحتمل ظاهراً وباطناً قد تعلمه المتنبي من المصريين فأعجبه واقتبس. وقد توضح لنا فيما سبق أن المفارقة موجودة في أشعار السابقين ولكن المتنبي أكثر من استئذنها حتى عرف بها أما أن يكون المتنبي قد تعلم هذا الضرب من التعبير من المصريين فلا نعتده محققاً في ذلك، لأن هذا التعبير لم يظهر في شعر المتنبي بسعد اتصاله بكافور، بل شاع فيه منذ مراحل متقدمة من حياته.

أنواع المفارقة في شعر المتنبي

تعددت أشكال المفارقة في شعر المتنبي كما تعددت أغراضها، فقد تقوم هذه المفارقة على استثمار ألفاظ اللغة وأصواتها ودلالاتها، وقد تكون بناءً فكرياً قائماً على إنعام النظر في الواقع والأشياء، وقد تأتي تأكيداً لذات المتنبي المتعالية التسامية وربما كانت ضحكاً من الواقع وشخصه ويمكن أن نحصر وجوه المفارقة وأنواعها كما تبينت لنا في شعر المتنبي بما يأتي:

١. المفارقة اللغوية

هي المفارقة التي تستمد من الالفاظ وإمكاناتها الدلالية والصوتية قدرتها على إحداث نوع من المفاجأة العقلية التي تصدم وعي القارئ

وتتركه حائراً قبل أن تحفز ذهنه لتجاوز المعنى الظاهري للعبارة وصولاً إلى مراد الشاعر.

ولما كانت المفارقة في أخص خصائصها صنعة لغوية، فلا بد لصاحبها أن يكون ذا مهارة فائقة في تحريك اللغة على المستويين الدلالي والتركيبي، دون الوقوع في الخطأ اللغوي أو التعبيري. وقد امتلك المتنبي زمام لغته واستطاع أن يوجهها نحو تجربته، ومن خلالها استطاع أن يمسك بوعي قرائه ليوجهه كيف يشاء، فهو اسير حركة لغة المتنبي، هذه اللغة التي تبرز طبيعة المتنبي الانفعالية وروحه القلقة وتوتره النفسي، وهو ينعم النظر في حقائق الوجود وأشياءه فيقلبها في عين قارئه أو يجعلها تدنو منه بالقدر الذي قرب فيه منه، كل ذلك في لعبة لغوية ماهرة لا يستطيعها إلا المتنبي دون تعقيد أو غموض، لأن المتنبي يدرك جيداً أن التعقيد والغموض يدفعان القارئ بعيداً عن النص فيفقد المتنبي بذلك صلته بقارئه وتعطل عملية التلقي والتأثير.... مع التذكير بحقيقة مهمة هي أن قارئ شعر المتنبي ليس قارئاً ذا إمكانيات اعتيادية، ذلك أن المفارقة في شعره فن يحتاج إلى قارئ متميز قادر على استكشاف حقيقتها دون الانخداع بظاهرها المتناقض، إنه يريد من قارئه أن يكون بمسرى وعيه هو حتى لا يعود محض قارئ للمفارقة بل شريكاً فيها.

وأبرز أشكال المفارقة اللغوية عند المتنبي ذلك النوع من المفارقة الذي شُهر به، وهو الذي يقوم على أساس صدم المقدرات بعضها ببعض لفظياً ودالياً مما يمثل سمة مميزة من سمات لغة المتنبي كقوله:

أسفي على أسفي الذي ذلّهني

عَنْ عَلِيٍّ فِيهِ عَلِيٌّ خَفَاءُ

وَشَكِيْتُ فَقَدْ السَّقَامُ لِأَنَّهُ

قَدْ كَانَ لَمَّا كَانَ لِي أَغْضَاءُ^(١٧)

هنا يستثمر المتنبي اللغة استثماراً رائعاً ليحقق المفارقة، فقد اعتاد الناس أن يأسفوا على ذهاب أشياء عزيزة على أنفسهم أو هي أثره لديهم أما أن يأسف المتنبي على الأسف فهذه مفاجأة عقلية تربك القارئ، أول وهلة ولكنه حين ينعم النظر فيها يدرك سرها، فالمتنبي

يأسف على الأسف الذي ذهب عنه بعد أن ذهب عقله يوم الفراق فلم يحس به، فهو يأسف على ذلك الأسف الذي تحير عن علمه، وهو ما عاد لتأكيده في البيت الثاني، فالناس تشكو السقام، ولكن المتنبي لا يشكو السقام، إنما صار يشكو فقد السقام، ذلك أنه كان يحس السقام يوم كان انساناً سويّاً له أعضاء تحس وتائر، أما اليوم فإنه قد أفناه الحب فلم يعد يشكو السقام، إنه موجود بحكم المعدوم. وإذا كان الدكتور طه حسين قد أرجع هذه المفارقة إلى كون المتنبي مخاطب في قصيدته هذه أبا علي الأوراجي الذي كان يذهب مذهب التصوفة ((فهو يصطنع له مذهب التصوفة في الكلام والفكر معاً))^(١٨)، فإننا نقول: قد يصدق كلام طه حسين على هذه القصيدة ولكن بماذا نعلل شيوع المفارقة في شعر المتنبي وبروزها سلوكاً لغوياً ثابتاً للمتنبي سواء في حضرة من يذهب مذهب التصوفة أو مَنْ سواه، فهو القائل في مواساة سيف الدولة:

طوى الجزيرة حتى جاءني نيا

فَرَعْتُ فِيهِ بَسَامًا لِي إِلَى الْكَذِبِ

حَتَّى إِذَا لَمْ يَدْعُ لِي صَدْقُهُ أَمَلًا

شَرِفتُ بِالذَّمِّ حَتَّى كَادَ يَشْرِقُ بِي^(١٩)

وفي مدح بدر بن عمار:

إِذَا سَأَلُوا شَكَرْتَهُمْ عَلَيْهِ

وَأَنْ سَكَّرُوا سَكَّرْتُ أَلْتَهُمُ السَّوَالَا

وَأَسْقَدُ مَنْ رَأَيْتَا مُسْتَمِيحٌ

يُنِيلُ الْمُسْتَمَاعَ بِسَاءٍ أَنْ يُنَالَا^(٢٠)

وهو القائل في صباه:

أَنَا عَاتِبٌ لِعَتْبِكَ

مُعَجَّبٌ لِعَجَبِكَ^(٢١)

ومن قصيدته في مدح شجاع بن محمد بن عبد العزيز قوله:

جَرَى حُبُّهَا مَجْرَى دَمِي فِي مَفَاصِلِي

فَأَصْبَحَ لِي مِنْ كُلِّ شُغْلٍ بِهَا شُغْلٌ^(٢٢)

وقوله يمدح علي بن منصور الحاجب:
الْمُهَبَّاتِ عِيُونَنَا وَقُلُوبُنَا

وَجَنَانَهُنَّ النَّاهِبَاتِ النَّاهِبَاتِ^(١١)
لهذا وغيره كثير يؤكد أن هذا اللون من التعبير سلوك شعري عند المتنبي وهو ميزة أسلوبية له كما يعترف طه حسين نفسه حيث يقول معلقاً ((ولكنني قدمت لك أي أرتاب في ارتياب الناس هذا، إن صح أن نسطيع أسلوب المتنبي في الحديث))^(١٢)، فهو يقصر أنه أسلوب المتنبي الذي عرف به، فهو القائل مخاطباً علي بن أحمد الانطاكي:

تَمَرُّسْتُ بِالْأَلْفَاتِ حَتَّى تَرَكْتُهَا

تَقُولُ: أَمَاتَ الْمَسَوْتُ أَمْ دَعَرَ الذَّعْرُ^(١٣)
إن هذا اللون من التراكيب اللغوية الجديدة لا يصدر إلا عن المتنبي، فهو وحده القادر على أن يقيم علاقات جديدة بين الألفاظ لم يجرؤ غيره عليها.... يقول مخاطباً سيف الدولة ومعاتباً إياه على تقصيره في الإقبال إليه والتسليم عليه:

وَأَعْلَمَ أَنِّي إِذَا مَا اعْتَذَرْتُ

إِلَيْكَ أَرَادَ اعْتِذَارِي اعْتِذَارًا^(١٤)
فالمتنبي يحاول أن يجد تفسيراً لصدود الأمير، ويراجع نفسه خوفاً من أن يكون قد صدر عنه ما حمل الأمير على أن يسلك هذا السلوك معه، ولكنه لا يجد شيئاً من ذلك، وهكذا فإنه إذا ما اعتذر للأمير عن غير ذنب جنّاه أو خطأ ارتكبه، سيحتاج إلى اعتذار لاعتذاره فلا اعتذار عن غير ذنب سيكون ذنباً يجب الاعتذار عنه... إنه المتنبي وحده القادر على أن يصنع مثل هذه المفارقة.

وتتجلى مهارة المتنبي الفاتقة في التلاعب باللغة ومقدارها لخلق المفارقة في قوله هاجباً ابن كروّس:

فِيَا ابْنَ كَرْوَسٍ يَا نَصَفَ أَغْمَى

وَأَنْ تَفْخَرَ فَيَا نَصَفَ الْبَسْصِرِ^(١٥)
إن حقيقة دلالة هذا البيت الثابتة هي أن ابن كروّس أعور، ولكن لاحظ معي كيف أن المتنبي استطاع أن يتلاعب بالألفاظ تلاعباً ذكياً

ترك ابن كروّس بعدها حائراً بين اختيارين كلاهما مرّ ولا أدري لماذا أتصور ابن كروّس هذا وهو يعدو يمنة ويسرة محاولاً التخلص من المازق الحرج الذي وضعه فيه المتنبي، وهو وإن خيره واحداً من المنقذين إلا أنه لا يقوى على الخروج من أحدهما، لقد أطلق — في الظاهر — حريته ولكن بعد أن قيده قيلاً قاسياً لا يستطيع الفكّك منه، إنها مراوغة لفظية ذكية، ولكنها في الوقت ذاته مراوغة فكرية تحطم كل أسلحة المهجو، فلا يستطيع سوى التسليم بما يقول المتنبي. ومن هذا الباب قوله:

إِلَى لَعْمَرِي قَصْدُ كُلِّ عَجِيْبَةٍ

كَأَنِّي عَجِيْبٌ فِي عَيُونِ الْعَجَائِبِ^(١٦)
وإذا أَشْفَقَ الْفَوَارِسُ مِنْ وَقْدِ

عِ الْقَنَا أَشْفَقُوا مِنَ الْإِشْفَاقِ^(١٧)
إِلَى كَمْ ذَا التَّخَلُّفِ وَالتَّوَانِي

وَكَمْ هَذَا التَّمَادِي فِي التَّمَادِي^(١٨)
كَفَانِي فِي الذَّمِّ أَنِّي رَجُلٌ

أَكْرَمَ مَالٍ مَلَكَتُهُ الْكُرْمُ^(١٩)
إن سلسلة المفارقات هذه إذ تصور طريقة المتنبي المنفردة في التفكير، فإنما ترسم في الوقت نفسه ملامح أسلوب المتنبي المنفرد السامي، فهو يتلاعب باللغة ويحطم نظامها فيجعل الفاعل مفعولاً به والمفعول به فاعلاً في جرأة غريبة على تغيير مواقع الأشياء مما يحرك ذهن القارئ ويسبب له إرباكاً في الفهم والاعتناء فيهموس — مضطراً — مع الشاعر للوصول إلى مراده، يقول:

فَشْكْرِي لِمَنْ شَكَرَ: شَكَرَ عَلَى النَّدَى

وَشَكَرَ عَلَى الشُّكْرِ الَّذِي وَهَبُوا بَعْدُ^(٢٠)
فنحن نفهم جميعاً معنى الشكر على الندى، ولكننا نحار في فهم الشكر على الشكر، ولكن هذه هي طريقة المتنبي في إحداث المفاجأة اللغوية العقلية، فهو إذ يشكرهم على كرمهم معه يشكرهم على شكرهم له في قبول نعمهم... إنها أسلوب المتنبي المنفرد في التقاط المعنى وعرضه الذي دفع أبا العلاء إلى القول معلقاً على هذا البيت:

((وهذا البيت من بدائع التي لم يسبق إليها))^(١١)

وكما يستند المتنبى الى الألفاظ في ثنائيتها الدلالية لخلق المفارقة فإنه يستثمر ثنائيتها الصوتية كذلك، فالأضداد تتحرك بنبرة إيقاعية تتألف بينها — نغمياً ولكن لتخلق حالة التضاد — دلالياً — وهي حالة فريدة قد لا نجد لها إلا عند المتنبى، فهو يتصاعد بوظيفة اللغة الشعرية حتى تصبح اللغة بوصفها أصواتاً شغله الأول، وتصبح الأصوات اللغوية المتناغمة — سواء أكانت متشابهة أم مختلفة — مفاجأة... كقوله:

وَيَرَى الْعَظَمَ أَنْ يُرَى مُوَاضِعاً

وَيَرَى التَّوَاضُّعَ أَنْ يُرَى مُعْظَمًا^(١٢)

إن هذا الانسجام الصوتي الرائع في البيت، وما يثيره في النفس من إحساس بالتناقض هو سر إبداع المتنبى في خلق مفارقاته كما تجلت في يرى ويرى والتعظيم ومعظماً والتواضع ومواضعاً إنه يجعلها نغمات متكاملة، فهي منسجمة صوتياً متوترة دلالياً.

إن هذا الاستخدام التميز للألفاظ المتشابهة صوتاً المتناقضة معنى يثير متعة القارئ وحيوته وهو يصير بعينه حالي التوافق والتضاد مجتمعان معاً كما في قوله:

وَأَبْعَدَ بُعْدًا بُعْدَ التَّدَانِي

وَقَرَّبَ قُرْبًا قُرْبَ الْبُعْدِ

يقول: إن المسير أبعد بعدنا، فجعله كبعد التداني الذي كان بيننا، وكذلك قرب المسير قربنا، مثل قرب البعد الذي كان بيننا من قبل^(١٣)... إن هذا التشابه الصوتي والدلالي لعبة المتنبى العقلية التي يجيدها ويريد لها قارئاً يرقى الى مستوى تفكيره كي يكون قادراً على فك رموزها.

ومثل هذا في استثمار التناغم الصوتي — وإن كان أقل غموضاً — قوله:

صَارَ الْخَصِيُّ إِمَامَ الْآبِقِينَ هَا

فَالْحَرْ مُسْتَعْبِدٌ وَالْعَبْدُ مُعْبُودٌ^(١٤)

فقد نخذع أول وهلة بالانسجام الصوتي في ألفاظ: مستعبد،

العبد، معبود... ولكن التضاد حاد بينهما بما يجلي حالة المفارقة التي أراد المتنبى أن يجسدها وهو يرثي للحال الذي آلت إليه مصر.

ومن مفارقاته في هذا الباب:

وَمِنْ جَاهِلٍ بِي وَهُوَ يَجْهَلُ جَهْلَهُ

وَيَجْهَلُ عِلْمِي أَنَّهُ بِي جَاهِلٌ^(١٥)

أَبْعَدَ بُعْدَتٍ بَيَاضاً لَا بَيَاضَ لَهُ

لَأَلْتُ أَسْوَدَ فِي عَيْنِي مِنَ الظُّلُمِ^(١٦)

وَأَمَرُ مَنْ فَقَدَ الْأَحْيَةَ عَنْدَهُ

فَقَدْ السَّيُوفُ الْفَاقِدَاتِ الْأَجْفُنَا^(١٧)

وقد تتناغم الأصوات عند المتنبى دون أن تخلق حالة التضاد

المعنوي فتخلق المفارقة من طريق معاكس لما سبق، ذلك أن الألفاظ تعاكس صوتياً ولكنها متوافقة دلالياً كقوله:

صِلَةُ الْمُهْجَرِ لِي وَهَجْرُ الْوَصَالِ

نَكْسَانِي فِي السُّقْمِ نَكْسَ الْهَلَالِ^(١٨)

فقد نخذع بظاهر الألفاظ وتصور أن صلة المهجر مناقضة لهجر

الوصال ولكنهما في الواقع شيء واحد، وهذه هي المفارقة،

ولا ننكر هنا أن المتنبى في بعض سعيه للمفارقة الصوتية قد يقع في

التكلف الذي يسيء إليه كقوله:

وَلَا الضَّعْفُ حَتَّى يَتَّبِعَ الضَّعْفُ ضِعْفُهُ

وَلَا ضِعْفُ ضِعْفٍ الضَّعْفُ بَلْ مِثْلُهُ أَلْفٌ^(١٩)

عَظُمْتُ فَلَمَّا لَمْ تُكَلِّمْ مَهَابَةً

تَوَاضَعْتُ وَهُوَ الْعَظْمُ عَظْمًا عَنِ الْعَظَمِ^(٢٠)

كما يستثمر المتنبى ((الانحياز)) استثماراً متميزاً في خلق مفارقاته،

لا سيما انحياز اللغوي، إذ لا يعدو عنده لعبة يحاول من خلالها مفاجأة

القارئ بما لا يتوقع، أو إنه بعد أن يرسخ انحياز في ذهنه حتى يستحيل

عنده حقيقة، ليسحب البساط سريعاً من تحت قدميه ليصدمه

بالحقيقة التي غابت — أو غيبها المتنبى — عنه كقوله:

فِي السَّخَدِ إِنَّ عَزَمَ الْخَلِيطُ رَحِيلاً

مَطَرٌ تَزِيدُ ب_____ الْخُدُودُ مُحُولاً^(٢١)

وَسَدْعُوكَ الْحُسَامَ وَهَلْ حُسَام

يَعِيشُ بِسَهْوِهِ مِنَ الْمَوْتِ الْقَتِيلِ^(٧١)

وَمُنْطَرِ السَّمَوَاتِ وَالْحَيَاةِ مَعَا

وَأَلَّتْ لَا بِسَهْوٍ أَرَقَّ وَلَا رَاعِدِ^(٧٢)

كُلُّ شَيْءٍ مِنَ الدُّمَاءِ حَرَامٌ

شُرْبُهُ مِمَّا خَلَا دَمَ السُّقُودِ^(٧٣)

٢. مفارقة التضاد [السلب والإيجاب]

في هذا اللون من ألوان المفارقة في شعر المتنبي تجتمع الأضداد في مكان واحد بأسلوب السلب والإيجاب، ولكن تجاوز المعنى السطحي للعبارة والتمعن فيما أراد أن يقول الشاعر يوضح أن لا تضاد في البيت، وأن السالب والموجب كليهما بمعنى واحد، وهذا هو جوهر المفارقة. ومن ذلك قوله هاجياً:

وَلَوْ كُنْتُمْ مِمَّنْ يَدَّبَّرُ أَمْرَهُ

لَمَا كُنْتُمْ تَسْلُ الْوَلَدِ الَّذِي مَالَهُ نَسْلُ^(٧٤)

فالمفارقة واضحة في البيت ممثلة هؤلاء الذين وصفهم بأنهم نسل أب ((إيجاب)) ثم يعود ليصف هذا الأب بأنه ليس له نسل (سلب) فالبيت في ظاهره يوحى بالتناقض، ولكن التدقيق في معناه يبين لنا أن المتنبي أراد أن يقول إن هؤلاء المهجوعين ليسوا بمن يفخر أبوهم بهم لسوءهم ولذلك فإن من أنجبهم كمن لم ينجب إذ لا يفخر بأن يدعى بهم.... ومثله:

لَسَكُنْتُ أَشْهَدَ مُخْتَصِ وَأَغْيَةَ

مُعَايِنَةً، وَعِجَابِي كُلُّهُ خَيْرٌ^(٧٥)

البيت في ظاهره متناقض، لجمعه الشهادة وهي قيمة موجبة بالغياب وهي قيمة سالبة وكذلك المعاينة والخبر، وجعلها أوصافاً لنفسه في الوقت نفسه، والذي يرفع التناقض الظاهري في البيت، معرفة مناسبه، فالمتنبي يصف مجلس سيف الدولة عند استقباله رسول ملك الروم، فقد كان المجلس مزدحماً ازدحاماً شديداً، بما حل دون اطلاعه على ما يجري، فهو حاضر هذه المقابلة، ولكن لشدة الزحام كأنه غائب وكان معائناً ولكن عيانه خبر لكثرة الناس. و

مثله قوله متغزلاً:

وَلَكِنِّي مِمَّا ذَهَلَتْ مُتَيْمٌ

كَسَالٍ وَقَلْبِي بِسَالِحٍ مِثْلُ كَاتِمٍ^(٧٦)

المفارقة في هذا البيت مبنية على الجمع بين المتضادات: متيم كسال وبائع مثل كاتم بما يوحى بالتناقض، وحقيقته أن المتنبي يصف حيرته حين وقف على آثار محبوبته إذ أصابه الدهول عن الشكوى، فهو متيم ولكن عدم شكواه جعلته يبدو كالسالي لتحيريه وذهاب عقله، وقلبه يجب ويخفق فيوح بما يكتمه، ولأن شكواه ليست باللسان فهو بائع كأنه كاتم.

ومن مفارقاته في هذا الباب قوله:

الرَّامِيَاتُ لَنَا وَهُنَّ نِسَاوُفُ

وَالْحَاتِمَاتُ لَنَا وَهُنَّ غَوَالِفُ^(٧٧)

أَحْبَبْتُ تَشْبِيهَهَا

فَوَجَدْتُهَا مَا لَيْسَ يُوجَدُ^(٧٨)

وَكُنْ كَالْمَوْتِ لَا يَرْتِي لَبَاكُ

بَكِّي مِمَّنْ يَرَوِي وَهُوَ صَادِي^(٧٩)

أَخِيَا وَأَيَسَّرُ مَا قَاسَيْتُ مَا قَتَلَا

وَالْبَيْنُ جَارٌ عَلَيَّ ضَعْفِي وَمَا عَذَلَا^(٨٠)

وَرَمَى وَمَا رَمَتَا يَدَاهُ فَصَابَنِي

سَهْمٌ يَعْذِبُ وَالسَّهْمُ نَارٌ تُرِيحُ^(٨١)

إن حركة السلب والإيجاب في مفارقات المتنبي تأخذ أشكالاً شتى، لعل أدهاها إلى الوضوح تلك التي تقوم على حقيقة معروفة هي أن الشيء إذا زاد عن حده انقلب إلى ضده، فقد استثمر المتنبي هذا المبدأ في صياغة الكثير من مفارقاته، كقوله مادحاً:

وَلَجَدْتُ حَتَّى كَذَبْتُ تَبَخُلُ حَائِلًا

لِلْمُتَنَبِّهِ وَمِنَ السُّبُلِ رُورٌ بُكَاءُ^(٨٢)

فهو يصرح بأن الأشياء إذا بلغت غايتها انقلبت إلى ضدها، فممدوحه قد وصل الغاية في الجود حتى شاف أن يستحيل بخيلاً، ولكي يرسخ دعواه هذه استشهد — بطريقة التشبيه الضمني —

الموجبة، إنما الحقيقة الرياضية المعروفة $(- \times - = +)$ ، ولعل أوضح بيت يجسدها قوله:

وَإِذَا أَتَيْتَكَ مَدْمَيْتِي مِنْ نَاقِصٍ

فهي الشهادة لي بـ_____ أُنِي فَاضِلٌ^(١١١)

فالمنفعة قيمة سلبية ولكنها حين تصدر عن ناقص وهو قيمة سلبية أيضاً ستكون قيمة موجبة وهي الشهادة بأن المتبني فاضل. ومثله قوله:

وَجَدْنَا ابْنَ إِسْحَاقَ الْحُسَيْنِ كَحَدِّهِ

عَلَى كَثْرَةِ الْقَتْلِى بَرِيئاً مِنَ الْإِثْمِ^(١١٢)

فالقتل قيمة سلبية ولكن حين يكون القتل على كثرة (أي قيمة سلبية) فإن قتلهم سيصبح قيمة موجبة ويصبح المدح غير آثم. ومثله:

أَمِيرٌ أَمِيرٌ عَلَيْهِ النَّسَبُ

جَوَادٌ يَحِلُّ بِسَبَابٍ لَا يَجُودُ^(١١٣)

فالجود قيمة موجبة ولكن لاحظ كيف صاغ المتبني هذه القيمة الموجبة من التواء سالبين هما:

عدم الجود مضروباً بالبحل، فحين ينحل المدح بالآلا
يجود فهو الجواد... ومن هذا الباب قوله:

قَدْ كَانَ يَمْتَنِعُنِي الْحَيَاءُ مِنَ الْبُكَاءِ

فَالْيَسُومُ يَمْتَنِعُهُ الْبُكَاءُ أَنْ يَمْتَنَعَ^(١١٤)

عَهْدِي بِمَعْرَكَةِ الْأَمِيرِ وَخَيْلِهِ

فِي التَّنْفِيعِ مُخْجَمَةٌ عَنِ الْإِحْجَامِ^(١١٥)

مَلُوءَةٌ مَا يَدُومُ لَيْسَ لَهَا

مِنْ مَلَلٍ دَائِمٍ هَمٌّ هَمٌّ مَلَلٌ^(١١٦)

فِي كُلِّ يَوْمٍ يَتَنَا دَمٌ كَرَمَةٍ

لَكَ تَوْبَةٌ مِنْ تَوْبَةٍ مِنْ سَبَابٍ فَكِهِ^(١١٧)

مِنْ الْحِلْمِ أَنْ تَسْتَعْمَلَ الْجَهْلَ دَوْنَهُ

إِذَا اتَّسَعَتْ فِي الْحِلْمِ طُرُقُ الْمَظَالِمِ^(١١٨)

والشكل الثالث من أشكال التضاد عند المتبني ما يمكن أن يكون

ببرهان لا يقبل الجدل في أن الأشياء إذا زادت عن حدها صارت إلى ضدها وهو إن الإفراط في السرور يحيل الضحك إلى بكاء بما تعارف عليه الناس ((دموع الفرح)).

وهو ما أكدته في موضع آخر فقال:

فَلَا تُتَكَبَّرْ لَهَا صَرَغَةٌ

فَمِنْ فَرَحِ السُّنْفِيسِ مَا يَقْتُلُ^(١١٩)

ولعل من روائع حكم المتبني التي تقوم على هذا المبدأ قوله:

وَمَنْ يَنْفِقِ السَّاعَاتِ فِي جَمْعِ مَالِهِ

مَخَافَةً فَقْرٍ فَالَّذِي فَعَلَ الْفَقْرُ^(١٢٠)

فهذا الذي يصل الغاية في خوفه من الفقر فيبدأ بالتقصير على نفسه سيكتشف بعد فوات الأوان أنه كان يعيش في الفقر نفسه وهو في غم الفقر وتقصير الحاجة والعوز يشقى بما يجمع ولا يتضع به.

ومما يدخل في هذا الباب مما هو من مبالغاته المعروفة قوله:

قَتَلْتُ نَفُوسَ الْعِدَى بِالْحَدِيدِ

_____ حَتَّى قَتَلْتُ مِنْ الْحَدِيدِ^(١٢١)

فالسيف التي أكثرت القتل بالأعداء عادت فتكسرت فهي قاتلة مقتولة.

ومثله قوله:

أَنَا مُبْصِرٌ وَأُظُنُّ أَنِّي نَائِمٌ

مَنْ كَانَ يَحْلُمُ بِ_____ الْإِلَهِ فَاحْلُمَا

كَبُرَ الْعِيَانُ عَلَيَّ حَتَّى إِنَّهُ

صَارَ إِلَهِي مِنْ الْعِيَانِ تَوْهَمًا^(١٢٢)

وَكَمْ ذَلِكَ مُؤَلَّدٌ ذَلَالٌ

وَكَمْ بَعْدَ مُؤَلَّدِهِ اقْسِرَابٌ^(١٢٣)

لِبَسِّ الطُّلُوجِ بِمَا عَلَيَّ مَسَالِكِي

فَكَأَنَّهَا بِ_____ بِاضْهَاءِ^(١٢٤)

والشكل الآخر من أشكال حركة السلب والإيجاب في مفارقات المتبني ((شكل أسرف في استخدامه ولكنه اتقنه على نحو يجعله متفرداً فيه))^(١٢٥) ويتمثل بصدم السالب بالسالب لاستخراج القيمة

مستخلصاً من القاعدة الرياضية التي تقول إن ناتج القيمة السالبة بالقيمة الموجبة هو السالب $(- \times + = -)$ وخير ما يجسد هذا قوله متحدثاً عن نفسه:

مَسَى اَزْدَدْتُ مِنْ بَعْدِ التَّاهِي

فَقَدْ وَقَعَ انْتِقَاصِي فِي اَزْدِيَادِي^(١٠٠)

فالزيادة قيمة موجبة والانتقاص قيمة سالبة ولكن حاصل ضربهما سيكون سلباً، وهو ما أراده الشاعر، فهو يقول إنه بعد أن بلغ الأربعين من العمر وهو العمر الذي يكون فيه الانسان قد بلغ الغاية فإن الزيادة في العمر بعد ذلك تُعد نقصاً، لأنه كلما طال العمر بعد انتهاء الغاية ازداد الجسم نقصاً، فالزيادة في حقيقتها نقص، ومثله قوله:

زِيَادَةُ شَيْبٍ وَهِيَ نَقْصٌ زِيَادِي

وَقِسْوَةُ عِشْقِي وَهِيَ مِنْ قُوَّتِي ضَعْفٌ^(١٠١)

فالشطر الأول تأكيد للمعنى السابق، أما الشطر الثاني فإن القوة فيه قيمة موجبة ولكنها جاءت مضروبة بسالب وهو العشق لما يسببه من ضعف فيكون ناتج ذلك كله قيمة سالبة وهي قوة الضعف. ومثله قوله مادحاً:

وَإِذَا الْجِيَادُ أَبَا الْبَهِيِّ تَقَلَّتْ

عَنَّا^(١٠٢) فَارْدَا مَا يَكُونُ الْأَجُودُ^(١٠٣)

فالحيل الجيدة قيمة موجبة ولكن الفراق قيمة سالبة، فيكون حاصل ضربهما قيمة سالبة لأن أجود الجياد وأسبقها ستكون أسرعها في البعد والفراق وهو ما لا يريده الشاعر. ومثله:

إِذَا غَدَرْتُ حَسَنَاءُ أَوْفَتْ بِعَهْدِهَا

فَمَنْ عَهْدُهَا إِلَّا يَدُومُ لَهَا عَهْدُ^(١٠٤)

لَوْ فَطِنْتُ غَيْلَةً لَنَاتِلِي^(١٠٥)

لَمْ يَرْضَهَا أَنْ تَرَاهُ يَرْضَاهَا^(١٠٦)

أما الشكل الرابع من مفارقة التضاد فيتمثل في قدرة المتنبئ على استخراج القيمة الموجبة من القيمة السالبة بشكل تفرد به هو، كقوله مادحاً:

وَحَالَتْ عَطَايَا كَفِّهِ دُونَ وَعْدِهِ

فَلَيْسَ لَهُ الْمَجَازُ وَعْدٌ وَلَا مَطْلٌ^(١٠٧)

فإن لا يكون للرجل وعد قيمة سالبة، لكن لنلاحظ كيف جعل ذلك قيمة موجبة وذلك حين يكون سبب ذلك أن الممدوح لا يعد وإنما يعطي وبذلك فهو لا يعرف انجاز الوعود أو مطلقها وهو ما أكدته في قوله:

لَقَدْ حَالَ بِالسَّيْفِ دُونَ الْوَعْدِ

وَحَالَتْ عَطَايَاهُ دُونَ الْوُعُودِ^(١٠٨)

ومن قوله مفتخراً:

فَمَوْتِي فِي الْوَعْيِ غَيْشِي لِأَتِي

رَأَيْتُ السَّعْيَ فِي أَرْبِ السُّتُوفِ^(١٠٩)

فالموت قيمة سالبة ولكن حين يكون هذا الموت دفاعاً عن غايات نبيلة وسامية فهو عيش أو عمر ثانٍ لصاحبه.... ومثله قوله:

وَأَشْجَعُ مِنِّي كُلَّ يَوْمٍ سَلَامَتِي

وَمَا قَبِلْتُ إِلَّا فِي نَفْسِي^(١١٠) أَمْرٌ

فَأَنْجَمُ أُمُورِهِ فِي التَّحُوسِ

وَأَنْجَمُ سُؤَالِهِ فِي السُّعُودِ^(١١١)

إِلَى الْهَامِ تَصُدَّرُ عَنْ مَثَلِهِ

تَسْرَى صَدْرًا عَنْ زُرُودٍ وَرُودَا^(١١٢)

كَأَنَّكَ بِالسَّقْفِ تَبْغِي الْغِي

وَبِالْمَوْتِ فِي الْحَرْبِ تَبْغِي الْخُلُودَا^(١١٣)

وَنَدْمُهُمْ وَبِهِمْ غَرَفْنَا فَضْلَهُ

وَبِضْدَها تَبْغِي الْأَشْيَاءُ^(١١٤)

٣- قلب المألوف

تتمثل في هذا اللون من المفارقة قدرة المتنبئ على اختراق ظاهر الأشياء والنفاذ إلى باطنها وإظهارها على حقيقتها التي قد تخالف في كثير من الأحيان ظاهرها وهذه هي المفارقة، بين ما نراه نحن وما يراه المتنبئ:

وَمَنْ صَحِبَ الدُّنْيَا طَوِيلًا تَقَلَّبَتْ

عَلَى عَيْنِهِ حَتَّى يَرَى صِدْقَهَا كَذِبًا^(١١١)

فَمَا أَضُرُّ بِأَهْلِ الْعِشْقِ أَنَّهُمْ

هُوَ أَوْ مَا عَرَفُوا الدُّنْيَا وَلَا فُطِنُوا

فَلَمَّا عَرَفُوا دَمْعًا وَأَنْفُسَهُمْ

فِي إِثْرِ كُلِّ قَبِيلٍ وَجْهَهُ حَسَنٌ^(١١٢)

وَذَهَبَ لَأْسُهُ لَاسٌ صِفَارٌ

وَإِنْ كُنَّا لَهْمٌ جُثَّتْ صِيحَامٌ^(١١٣)

في هذه المقارقات يرسم لنا المتنبي صورة الكون كما يراه هو، إنما

أراه في الحياة وبحواطره إزاء

ملايسات الواقع وارتباطاته، إنما تأمل للواقع وكشف عن الأبنية

الجوهرية للحياة بعد إزاحة ما يتراكم من تفصيلات وجزيئاتها،

وهكذا تغدو المقارقات في جوهرها مقابلات بين الشاعر والواقع، أو

بين المثال والواقع، المثال كما تريده ذاته والواقع كما يعيش فيه

الناس وتتكون الأشياء والعلاقات.... وهذا ما قد نجده عند من

سبقه من الشعراء كأي نواس وأي تمام، ولكنها عند المتنبي طراز

فكري يسم شعره وشخصيته:

نَحْنُ بَنُو الْمَوْتِ فَمَا بَالُنَا

نَعَاثُ مَا لَا يَبْدُو مِنْ شَرِّهِ

فَبَحَلْ أَبْدِينَا بِأَرْوَاحِنَا

على زمانٍ هي من كَسْبِهِ^(١١٤)

لَعْدُ الْمَشْرِيقَةِ وَالْعَوَالِي

وَتَقَلَّبْنَا الْمَوْتَ بِلَا قِتَالٍ^(١١٥)

لقد محاض في خضم الحياة وبرز ما في جوانبها من متناقضات

يبدو مضحكة، ولكنه ضحك كالبكاء:

يَا عَاذِلَ الْعَاشِقِينَ دَغْلَةٌ

أَضَلَّهَا اللَّهُ كَيْفَ تُرْشِدُهُ

لَيْسَ بِحِمْلِكَ الْمَلَامُ فِي هِمِّ

أَقْرَبُ رَبِّهَا مِنْكَ عَنَّاكَ أَبْعَدُهَا^(١١٦)

يَقْتُلُ الْعَاجِزُ الْجَبَانَ وَقَدْ يَنْفُ

جَزَ عَنْ قَطْعِ بَيْعَتِي الْمَوْلُودِ^(١١٧)

إِذَا تَرَحَّلْتَ عَنْ قَوْمٍ وَقَدْ قَدَّرُوا

الْأَتَقَارِقُ هُمْ فَالْمُزَاحِلُونَ هُمْ^(١١٨)

إنما فلسفة المتنبي تتجلى في مفارقات هي نتاج فهم حقيقي للواقع

وحقائقه، فالصدق من بعض وجوهه كذب والجميل هو القبيح في

جوهره، وما كل عظيم الجسم كبير، وما كل من آثر السلامة سالم

وما كل من خاض المهالك هالك... إنه جدل الواقع ومفارقاته التي

قد غيب عن أذهاننا ولذا تأخذ المفارقة صورة المفاجأة التي يسهر بها

المتنبي قارئه، كقوله:

أَرَأَيْتَ غَيْرَ أَهْلِهِمْ مُلُوكٌ

مُقْتَحَرَّةٌ عِيُونُهُمْ نِيَامٌ^(١١٩)

وَيَسْمَنُ عَنْ بَرْدٍ خَشِيتُ أَذْيَهُ

مِنْ حَرِّ أَنْفَاسِي فَكُنْتُ الذَّائِبُ^(١٢٠)

وإذا كان عدد من هذه المقارقات يبدو في صورة مبالغات قد لا

نرضاها، فإنما تعكس لنا حقيقة مهمة هي أن عقل المتنبي كان مقعماً

بهذه الأضداد، لا سيما حين يكون هو طرفاً فيها، إنه في حالة تضاد

مع كل ما في الحياة وكأنه جاء إلى الحياة ليختلف معها، فهي مع روح

المبالغة فيها ألا أنها تتحول عنده إلى لون من ألوان الفن الزاهية....

يقول:

يُحَاذِرُنِي حَقْفِي كَأَنِّي حَقْفٌ

وَتُنَكِّزُنِي الْأَفْعَى فَيَقْتُلُهَا سُمِّي

طَوَالَ الرَّدَنِاتِ يَقْصِفُهَا دَمِي

وَبَيْضُ السُّرَيْجِيَّاتِ يَقْطَعُهَا لَحْمِي^(١٢١)

أية شجاعة هذه التي تجعل الموت يخاف المتنبي وكأنه موت الموت،

وأي سم هذا الذي يحمله في جسده حتى إذا لدغته الأفعى قتلها قبل

أن تقتله، وكيف للدم أن يكسر الرواح، وأنى للحم أن يقطع

السيف، إنه المتنبي وحده يجرؤ على اللغة هكذا فيغامر بتغيرات قد

تغدو سخرية على لسان غيره، ولكنها عنده جليلة مهينة، تدبر

الرؤوس وتتركنا مهوورين بهذه القدرة العجيبة على قلب العلاقات واستبدال المواقع.... وقد تعظم المبالغات حتى تبدو ضرباً من المحال:

أَبْصَرُوا الطُّغْنَانَ فِي الْقُلُوبِ دِرَاكًا

قَبْلَ أَنْ يَنْصَرُوا الرِّمَاحَ خَيَالًا^(١٢٢)

الطيبُ أَلْتِ إِذَا أَصَابَكَ طِيَّةُ

وَالْمَاءُ أَلْتِ إِذَا اغْتَسَلْتَ الْغَاسِلُ^(١٢٣)

أنا الذي نظرت الأغمى إلى أدبي

وَأَسْمَعْتَ كَلِمَاتِي مِنْ بِهِ صَمَمُ^(١٢٤)

يُقْبِلُهُمْ وَجْهَ كُلِّ سَابِحَةٍ

أُرْبِعُهَا قَبْلَ طَرْفِهَا تَصِلُ^(١٢٥)

لقد أدرك المتنبى أن العقل الإنساني يروع دائماً إلى رؤية الحياة في أشكال جديدة، قد لا تغير حقائقها ولكنها يمكن أن تكون كشفاً عن جوهرها لمن لم يدركها، فاستطاع المتنبى بتعبيره الفني أن يحرك العقل الإنساني من المحسوسات إلى المعقولات وبالعكس ومن العام إلى الخاص وبالعكس وفي كل ذلك تتجلى قدرة المتنبى على حمل عقل قارئه على التوقف والتفكير:

يَجْنِي الْغَنِي لِلنَّامِ لَوْ عَقَّلُوا

مَا لَيْسَ يَجْنِي عَلَيْهِمُ الْعَدَمُ

هَسْمُ لَأَمْوَالِهِمْ وَلَيْسَ لَهُمْ

وَالْعَارُ يَبْقَى وَالْجَرْحُ يَلْتَمُ^(١٢٦)

خَلِيلُكَ أَلْتِ لَا مَنْ قُلْتَ خَلَى

وَأَنْ كَثُرَ التَّجَمُّلُ وَالْكَلَامُ^(١٢٧)

تَغْرُ خَلَاوَاتُ النُّفُوسِ قُلُوبَهَا

فَتَخْتَارُ بَعْضُ الْعَيْشِ وَهُوَ حِمَامُ^(١٢٨)

فِي جَحْفَلٍ سَرَّ الْعُيُونُ غَارَهُ

فَكَأَلَمَا يَنْصَرُونَ بِــــالْأَذَانِ^(١٢٩)

٤ مفارقات النسب والإضافات

يؤكد هذا الضرب من المفارقات في شعر المتنبى أن المتنبى لا يرى

المعاني مجردة أو مطلقة إنما تكون هذه المعاني بحسب علاقاتها بما أي أنه ليس هناك معنى واحد ثابت للأشياء أو القيم، بل إنه متغير بحسب صلتها بالأشياء والمعاني الأخرى فالشجاعة ليست مطلقة إنما تبدو عند إنسان ما جبناً إذا ما قيست بشجاعة إنسان آخر، ويغدو كرم زيد بخلاً إذا ما قورن بكرم عمرو والصحيح عند بعض هو الخطأ بعينه عند الآخرين، إنه قانون ((النسبية)) مصوغاً بقالب شعري، يقول مادحاً:

شَادُوا مَنَاقِبَهُمْ وَشَدَّتْ مَنَاقِبَا

وُجِدَتْ مَنَاقِبُهُمْ مِنْ مَنَاقِبَا^(١٣٠)

أنظر كيف استطاع المتنبى أن يقلب ما يفخر به هؤلاء القوم من مآثر إلى عيوب، لا شيء إلا لأنها إذا قيست بمآثر الممدوح لم تعد شيئاً بل إنما تنقلب إلى ضدها، فالمناقب باقية محتفظة بقيمتها إذا ما نظر إليها مجردة ولكنها تتغير إذا نظر إليها من خلال مناقب الممدوح، ومثله قوله:

وَطَعَنَ كَأَنَّ الطُّغْنَ لَا طُغْنَ عِنْدَهُ

وَضَرَبَ كَأَنَّ النَّارَ مِنْ حَرِّهِ بَرْدُ^(١٣١)

فَأَجُودُ مِنْ جُودِهِمْ بِخُلَّةِ

وَأَحْمَدُ مِنْ حَمْدِهِمْ ذَمُّ^(١٣٢)

وَأَشْرَفُ مِنْ عَيْشِهِمْ مَوْتُ

وَأَنْفَعُ مِنْ وَجْدِهِمْ عُدْمُهُ^(١٣٣)

إن هذا اللون من المفارقة هو ضرب آخر من ضروب فلسفة المتنبى ذلك أن المعاني التي تبدو متقابلة أو متضادة، ليست في حقيقتها كذلك، فهي من جوهر واحد إذ الجبن درجة في الشجاعة والبخل نسبة من الكرم، والضرر سبب في المنفعة، والتقية والإقدام نتاج جوهر واحد هو الحب وكذا الشاء واليب والإحسان والذنب، والأذى والعطاء، والموت والحياة.... يقول:

تَجَاوَزَ قَدْرَ الْمَدْحِ حَتَّى كَأَلَّهُ

بِأَخْسَنِ مَا يُشَى عَلَيْهِ يُعَابُ^(١٣٤)

فَارْتَقْتُمْ لَمَّا كَانَ مَا كَانَ عِنْدَكُمْ

قَبْلَ الْفراقِ أَذَى بَعْدَ الْفراقِ

فَحُبُّ الْجَنَانِ النَّفْسِ أَوْزَدَةُ النَّفْسِ

وَحُبُّ الشَّجَاعِ النَّفْسِ أَوْزَدَةُ الْحَرْبِ^(١١١)

بَدَأَ قَضَتِ الْأَيَّامُ مَا بَيْنَ أَهْلِهَا:

مَصَائِبَ قَوْمٍ عِنْدَ قَوْمٍ قَوْلُ السُّدِّ^(١١٢)

لِلَّذَلِكَ سَمَى ابْنُ الدُّمُسْتَقِيِّ يَوْمَهُ

مَمَاتًا وَسَمَاءُ السُّدِّ مُسْتَقِيٌّ مَوْلِدًا^(١١٣)

إن المتنبى يدرك المعنى مرتبطاً بالفعاليات المختلفة للأشياء في تلاحيقها واصطدامها ببعضها أو تناقضها وانسلاخ بعضها من بعض، إنه يرفض اليقين الثابت الذي توفره النظرة الكسولة، فليست هناك حقيقة ثابتة، وإنما هناك دائماً شيء أبعد علينا من أن نفهمه وأن نطل عقولنا على عالمه:

يَرَى الْجَبْنَاءُ أَنَّ السَّعْجَرَ عَقْلٌ

وَتِلْكَ خَدِيعَةُ الطَّبَعِ الْغَنِيمِ

وَكَمْ مِنْ غَالِبٍ قَوْلًا صَحِيحًا

وَأَقْبَهُ مِنَ الْفَهْمِ السَّقِيمِ^(١١٤)

وَيَخْتَلِفُ الرِّزْقَانِ وَالْفِعْلُ وَاحِدٌ

إِلَى أَنْ تَرَى إِحْسَانَ هَذَا لِذَاذِكَا^(١١٥)

فَوْتُ الْعَدُوِّ الَّذِي يَحْتَمُّهُ ظَفَرٌ

فِي طَيْهِ أَسْفَى فِي طَيْهِ نَعَمِ^(١١٦)

أَمَّا الْقِيَابُ فَتَعْرِى مِنْ مَخَاسِنِهِ

إِذَا نَعَّاهَا وَيُكْسِي الْحُسْنَ عُرْيَانًا^(١١٧)

د مفارقة الموقف

يمكن القول إن مفارقة الموقف هي المفارقة الآتية التي يخلقها ظرف طارئ أو حالة نفسية معينة، ولا تأخذ شكل القانون الثابت أو الحقيقة الراسخة وهذا اللون من المفارقة، حين يكون المتنبى طرفاً فيه، يكون وليد معاناته الذاتية وإحساساته المرهقة وشعوره العالي

بسمو الذات الذي جعل وجوده في زمنه مفارقة بذاتها:

وَمَا أَنَا مِنْهُمْ بِالْعَيْشِ فِيهِمْ

وَلَكِنْ مَعْدِنُ الذَّهَبِ الرَّغَامِ^(١١٨)

أُرِيدُ مِنْ زَمَنِي ذَا أَنْ يَلْفَنِي

مَا لَيْسَ يَسْلُفُهُ مِنْ نَفْسِهِ الزَّمَنُ^(١١٩)

وبذلك تغدو أية مواجهة بينه وبين العالم المحيط به وأشخاصه

وأشياءه مفارقة، قد لا تكون حقيقية ولكنها كذلك في إحساسات

الشاعر وأفكاره:

أُظْمِنَتِي الدُّنْيَا فَلَمَّا جِئْتُهَا

مُسْتَسْقِيًا مَطَرَتْ عَلَيَّ مَصَائِبًا^(١٢٠)

إن إحساس المتنبى بالعربة في عالمه وعدم قدرته على الالتفاف مع

واقع مفروض عليه هو بلا شك وراء هذا السيل من المفارقات التي

تجسد معاناته وألمه، فها هي الدنيا لا تكفي بعطشه وإنما سقسسته

المصائب والمهموم حين جاءها مستسقيًا، إن هذه الدنيا التي يعيش

فيها جَحُودٌ، بلا قلب، لم تكفِ مجرماته من حقه بل زادته أذى بأن

جعلته مبتلى بمصائب كثيرة سواء أكانت حماداً أم أعداءً أم

مدحون لا يرقون إلى مدحه:

وَمَنْ تَكْدِرُ الدُّنْيَا عَلَى الْحَرِّ أَنْ يَرَى

عَدُوًّا لَهُ مَا مِنْ صَادَقَةٍ بَدَأَ^(١٢١)

وَلَا أَعَاشِرٍ مِنْ أَمْلَاكِهِمْ أَحَدًا

إِلَّا أَحَقَّ بِضَرْبِ الرَّأْسِ مِنْ وَلِيِّ^(١٢٢)

وَمَا الْجَمْعُ بَيْنَ الْمَاءِ وَالنَّارِ فِي يَدِي

بِأَصْعَبِ مَنْ أَنْ أَجْمَعَ الْجِدُّ وَالْفَهْمُ^(١٢٣)

غَيْرَ اخْتِيَارٍ قَبْلَتْ بِرُكٍّ بِي

وَالْجَوْعُ يُرْضِي الْأَسْوَدَ بِالْخَفِيفِ^(١٢٤)

لقد ناصبه دهره العدا، واتخذته الناياء عرضاً لسهامها، وهو

المصالي المخاخر العنيد.

لَا بِقَوْمِي شَرُّتُ بَلْ شَرُّتُ رَأْيِي

وَبِتَقْصِي فَخَرْتُ لَا بِجُدودي^(١٢٥)

مَنْ لَوْ رَأَى مَاءَ مَاتَ مِنْ ظَمَأٍ
 وَلَوْ مَثَلْتُ لَكَ فِي النَّوْمِ لَمْ يَتَمَّ^(١٠٠)
 أَلَيْ كُلَّ يَوْمٍ تَحْتَ ضَنْبِي شَوْبَعَرٌ
 ضَعِيفٌ يُقَاوِمُنِي قَـصِيرٌ يُطَاوِلُ^(١٠١)
 كَمْ قَدْ قُلْتُ وَكَمْ قَدُمْتُ عِنْدَكُمْ
 ثُمَّ انْقَضَتْ فِرَالُ الْقَبْرِ وَالْكَفَنِ
 قَدْ كَانَ شَاهِدَ دَفْنِي قَبْلَ قَوْلِهِمْ
 جَمَاعَةٌ ثُمَّ مَاتُوا قَبْلَ مَنْ دَفَنُوا^(١٠٢)
 وَقَدْ تَجَسَّمْ لَهُ الدُّنْيَا حِينًا فِيهِنَا وَيَسْكُنُ، وَلَكِنَّهَا تَبْدُو كَأَنَّهَا
 اسْتِرَاحَةُ الْمُقَاتِلِ، إِذْ سُرْعَانِ مَا يَعَاوِدُ دَهْرُهُ مَنَاقِدَتَهُ:
 وَاحِرٌ قَلْبَاهُ مِنْ قَلْبَةٍ شَبِمْ
 وَمَنْ بِجَمْعِي وَخَالِي عِنْدَهُ سَقَمٌ
 مَا لِي أَكْتَمَ حُبًّا قَسَدًا بَرَى جَسَدِي
 وَتَدْعِي حُبَّ سَيْفِ الدَّوْلَةِ الْأَمَمِ^(١٠٣)
 وَقَدْ تَقَبَّلُ الْعُذْرَ الْخَفِيَّ تَكْرُمًا
 فَمَا بِالْ عَذْرِي وَاقْفَا وَهُوَ أَصِحُّ^(١٠٤)
 كَفَى بِكَ دَاءً أَنْ تُرَى الْمَوْتُ شَافِيًا
 وَحَسْبُ النَّيَابِ أَنْ يَكُنَّ أَمَانِيَا^(١٠٥)
 إِنَّهُ الْمُنْتَهَى مُتَفَرِّدٌ فِي عَصْرِهِ، غَرِيبٌ فِي مَا يَرُومُهُ، شَاذٌ فِي مَا تَرْتَاحُ
 إِلَيْهِ نَفْسُهُ:

سُبْحَانَ خَالِقِ نَفْسِي كَيْفَ لَدُنْهَا
 فِيمَا التُّفُوسُ تَرَاهُ غَايَةَ الْأَلَمِ^(١٠٦)
 فَلَوْ كَانَ مَا بِي مِنْ حَبِيبٍ مُقْتَنِعٍ
 عَذَرْتُ وَلَكِنْ مِنْ حَبِيبٍ مُعْتَمِمْ^(١٠٧)
 مَنَى كُنْ لِي أَنْ الْبَيَاضُ خَضَابٌ
 فَيَخْفَى بِتَبَسُّمِ الْقُرُونِ شَبَابٌ
 لَيَالِي عِنْدَ الْبَيْضِ قَوْدَايَ فِتْنَةٍ
 وَلَفْخَرٌ وَذَلِكَ الْفَخْرُ عِنْدِي عَابٌ^(١٠٨)

أما إذا لم يكن المنتهى طرفاً في مفارقة الموقف، فإنها في غالبها تقع في
 باب الوصف وهي هنا اقرب الى مذهب الصنعة الفنية، وغاية المنتهى
 إهمار السامع بما يصف أو تكثيف المعنى وتجسيده أمام عينيه حتى لو
 كان ذلك على حساب منطقية المعنى، كقوله:

وَصَافَتْ الْأَرْضُ حَتَّى كَانَ هَارِجُهُمْ
 إِذَا رَأَى غَيْرَ شَيْءٍ ظَنَّهُ رَجُلًا^(١٠٩)
 بَقِيتَ جُمُوعُهُمْ كَأَنَّكَ كُـلُّهَا
 وَبَقِيتَ بَيْنَهُمْ كَأَنَّكَ مُفْرَدٌ^(١١٠)
 فَجَاءَ بِهِ صَلَّتِ الْجَبِينُ مُعْظَمًا
 تَرَى النَّسَاسَ فَلَا حَوْلَةَ وَهُمْ كَثَرُ^(١١١)
 ضَرُوبٌ وَمَا بَيْنَ الْحَسَامِينَ ضَيْقٌ
 بَصِيرٌ وَمَا بَيْنَ الشُّجَاعِينَ مَظْلَمٌ^(١١٢)
 عَلَى أَنْ ذَلِكَ لَا يَنْفِي عَنْ مَفَارِقَاتِهِ فِي هَذَا الْبَابِ جَمَالَ تَصْوِيرِهَا
 وَرُوعَةَ بَنَائِهَا، كَأَيَّاتِهِ الْمَشْهُورَةِ فِي وَصْفِ سَيْفِ الدَّوْلَةِ.
 وَقَفَّتْ وَمَا فِي الْمَوْتِ شَكٌّ لَوَاقِفٍ
 كَأَنَّكَ فِي جَفْنِ السَّرْدَى وَهُوَ نَائِمٌ
 تَمُرُّ بِكَ الْأَبْطَالُ كَلَمَى هَزِيمَةً
 وَوَجْهُكَ وَضَاحٌ وَتَفْرُكٌ بِسَاسِمٍ^(١١٣)
 وَقَوْلُهُ مَخَاطِبًا سَيْفَ الدَّوْلَةِ مُحَاوَلًا اسْتِرْضَاءَهُ بَعْدَ وَقَعْتِهِ بِسِنِي
 كَعَبٍ:

بَنُو كَعَبٍ وَمَا أَثَرَتْ فِيهِمْ
 يَدٌ لَمْ يَذْمُهَا إِلَّا السَّوَارُ
 بِهِمَا مَنْ قَطَعَهُ أَلَمٌ وَنَقَصَ
 وَفِيهَا مَنْ جَلَّالَتِهِ الْفِتْحَارُ^(١١٤)
 فَقَدْ اسْتَطَاعَ الْمُنْتَهَى أَنْ يَمْزِجَ مَزْجًا رَائِعًا بَيْنَ ثَمَنَةِ سَيْفِ الدَّوْلَةِ
 بِنَصْرِهِ عَلَى بَنِي كَعَبٍ وَحِرْصِهِ عَلَى أَنْ يَبَالِغَ عَفْوُهُ عَنْهُمْ فَأَقَامَ ذَلِكَ
 كَلِمَةً عَلَى مَفَارِقَةِ حِيلَةٍ قَوَامِهَا أَنْ الْيَدَ تَتَأَلَّمُ مِنْ قَطْعِ السَّوَارِ وَلَكِنَّهَا
 تَفْتَخِرُ بِجَمَالِهِ، وَهَكَذَا بَنُو كَعَبٍ يَفْخَرُونَ بِوَقْعَةِ سَيْفِ الدَّوْلَةِ وَإِنْ

أصابتهم الآلام والمعقوبات.

إن موقف المفارقة الذي وضع فيه المتنبي — بعد أن سأل الأمير أن يصف الواقعة — وهو بين شعورين متناقضين — الفرح بنصر الأمير والألم لما أصاب بني كعب — ربما كان وراء سبيل المفارقات في قصيدته هذه، التي يبدوها بمفارقة موقف:

طَوَالَ قَنَا تَطَاعِنُهَا قَصَارُ

وَقَطْرَكَ فِي نَدَى وَوَعَى بِحَارُ

وَلَيْكَ إِذَا جَنَى الْجَانِي أَنَا

تُظَنُّ كَرَامَةً وَهِيَ أَحَقُّ بِحَارُ^(١٧٦)

فطوال القنا التي تطاعنها قصار، والقطر الذي يعدل البحار، والأناة التي تظن كرامة وهي احتقار كلها مفارقات ربما تشي بشعور المتنبي وموقفه مما جرى وقد تابعت هذه المفارقات فمناها:

فَلَزَهُمُ الطَّرَادُ إِلَى قِيَالِ

أَحَدُ سِلَاحِهِمْ فِيهِ السِّفَرَارُ^(١٧٧)

إِذَا فَاتُوا الرِّمَاحَ تَنَاقَلَتْهُمْ

بِأَرْمَاحٍ مِنَ الْعَطَشِ الْقِفَارُ^(١٧٨)

تَفَرَّقَهُمْ وَإِيَّاهُ السَّجَايَا

وَيَجْمَعُهُمْ وَإِيَّاهُ النَّجَارُ^(١٧٩)

وَأَجْفَلَ بِالْفُرَاتِ بَنُو لُمَيْرِ

وَزَارَهُمُ الْـ_____ لَذِي زَارُوا غَوَارُ

فَهُمْ حَزَقَ عَلَى الْخَابُورِ صَرَعِي

بِهِمْ مِنْ شَرِبِ غَيْرِهِمْ خُمَارُ^(١٨٠)

وبالتفسير نفسه يمكن أن نعلل المفارقات الكثيرة في قصيدته:

وَأَحْرَ قَلْبَاهُ مِنْ قَلْبِهِ شَبِمْ

وَمَنْ بِجَسَمِي وَحَالِي عِنْدَهُ سَقَمُ^(١٨١)

وقصيدته:

كَفَى بِكَ دَاءٌ أَنْ تَرَى الْمَوْتَ شَالِيَا

وَحَسْبُ الْمَنِيَا أَنْ يَكُنْ أَمَانِيَا^(١٨٢)

ففي القصيدتين كان لشعور المتنبي الداخلي أثره في شيوخ
فيهما، الأولى المفارقة بين شعوره نحو سيف الدولة وشعور هذا نحوه،
والثانية المفارقة بين رأيه في كافور ومدحه إياه.

اغراض المفارقة عند المتنبي

كما تعددت أشكال المفارقة في شعر المتنبي تعددت كذلك
اغراضها ويمكن أن نشير إلى أبرز هذه الاغراض بحسب تكرار
ورودها:

١. المبالغة

لم تكن المبالغة عند المتنبي مقصودة لذاتها إنما هي وسيلة لإبراز
المعاني وتأكيدا والوصول بها إلى المعنى ((المثال)) أو (شرف المعنى))
كما اصطلاح عليه النقاد العرب^(١٨٣)، وأرادوا به بلوغ المعنى أقصى
غايته ووصف الشيء بغاية ما يصل إليه الوصف.

وقد تبه الدكتور طه حسين إلى اجتماع المطابقة والمبالغة في شعر
المتنبي وارجعهما إلى (طبيعة المتنبي نفسه فهو قوي الحس، حاد
المزاج، عفيف النفس، مندفع بحكم هذا كله إلى الغلو
والإسراف)^(١٨٤)، كما تبه الدكتور شكري محمد عياد إلى قدرة
المتنبي على الجمع بين الحكمة والمبالغة و((التفاوت العجيب بين
الحكمة التي تتروع بمطابقتها للواقع والمبالغة التي تتروع أيضاً — وربما
تفر — بسعدا عنه)^(١٨٥) وأرجع ذلك إلى روح العصر والروح
العربية في عصر المتنبي وقبلة وبعده.

ولسنا هنا في معرض البحث في أسباب المبالغة عند المتنبي ولكننا
نقول إن المبالغة في مفارقات المتنبي يمكن أن ترجع إلى كونه انفعالياً
يندفع إلى درجة المبالغة، ويقف غالباً في الطرف الأقصى فهو لا
يعرف المواقف الوسطى، ولا يرضى لنفسه أن يقف في الظل، وهكذا
تستحيل بعض مبالغاته إلى مفارقات بسعد وصول المعنى إلى الغاية ثم
انقلابه إلى الضد:

وَلَجُذْتُ حَتَّى كِدْتُ تَبْخُلُ حَائِلًا

لِلْمُنْتَهَى وَمِنَ السُّرُورِ بُكَاءُ^(١٨٦)

حتى إذا لم يدع لي صدقة أملًا

٢- موقف فكري

شرقت بالذمع حتى كاد يشرق بي^(١٨٦)

وإذا لم تسر إلى الدار في وقت

تلك ذا خفت أن تسير إليكما^(١٨٧)

على أننا لا ننكر أن بعض مبالغته في باب المفارقة يمكن أن يؤخذ بها، وربما أخذه بها القدماء كقوله:

كفى بجسمي نحولاً أنني رجلٌ

لسولا مخاطبتي إياك لم تربي^(١٨٨)

روح تردد في مثل الخلال إذا

أطارت الريح عنه الشوب لم يبن^(١٨٩)

أثر فيها وفي الحديد وما

أثر في وجهه مهندهم^(١٩٠)

أليس عجيباً أن وصفك مفعز

وأن ظنوني في معاليك تظلع

وأنت في ثوب وصدرك فيكما

على آله من ساحة الأرض أوسع^(١٩١)

كأنهم ولدوا من قبل أن ولدوا

أو كان فهمهم أيام لم يكن^(١٩٢)

يندري بما بك قبل تظهوره له

من دهنه ويحب قبل تسائل^(١٩٣)

ولكن ذلك لا يعني أن المتنبي شاعر عاجز، لا يختلف عن أولئك

الشعراء العاجزين الذين يغطون عجزهم بالمبالغة، فالمتنبي أبعد ما

يكون عن ذلك، ومبالغته تصوير لعلو ذاته، يقول مخاطباً جدته:

ولو لم تكوني بنت أكرم والد

لكان أبوك الضخم كوثك لي أما

فقد تحيل المبالغة في هذا البيت المعنى، ولكن أنظر إلى هذه المفارقة

الرائعة التي جعلت الأجداد ينتسبون إلى الأحفاد، فمعكس ما جرت

عليه العرب من النسب الابناء إلى آباءهم وأجدادهم، إن المبالغة في

مفارقات المتنبي لها مذاق خاص لا يمكن أن نجده عند غيره.

تؤكد لنا مفارقات المتنبي أن عالم المعنى عنده عالم رحب فسيح
واسلوب المتنبي في الوصول إلى المعاني سر يحتاج إلى استكشاف
فالمعاني ليست مجردة عنده إنما هي نتيجة جدل مباشر بينه وبين
الأشياء من جهة، وبين الأشياء نفسها من جهة ثانية، وهو لا يفكر في
الأشياء باتجاه واحد طالما أن الأشياء ليست ذات وجه واحد... ولذا
كانت مفارقاته في كثير من وجوهها حكماً يحاول من خلالها أبيض
الطيب إعادة التوازن إلى الحياة:

إذا كان الشباب السكر والشبه

بهمًا فالخيانة هي الجحيم

وما كُمل بمعذورٍ يُخل

ومما كُمل على يخل يلام^(١٩٤)

كثير حياة المرء مثل قليلها

يزول وياقبي غيبه مثل ذاهب^(١٩٥)

ومن العداوة ما يتألك نفعه

ومن الصداقة ما يضرك ويؤلم^(١٩٦)

لقد كان عصره يزدحم بالمناقضات بما أثر في فكره وتركه
يزدحم بها أيضاً فكانت ((نفسية المتنبي القلقة الممزقة هي أيضاً من
بعض الوجوه صياغة مركبة لمزاج العصر السائد))^(١٩٧) ولذا كان ولع
المتنبي بتصوير المظاهر المتغيرة أو مفارقات الأشياء في تقلباتها:

إذا رأيت ثوب اللث بارزة

فلا تظن أن اللث مبهيم^(١٩٨)

لعل غيبك مخمودة عواقبه

فربما صحت الأجسام بساليل^(١٩٩)

فما كان ذلك مدحاً لك

ولكنه كان هجو الوري^(٢٠٠)

قد استشفيت من ذاء بداء

وأقل ما أعلك ما شفاك^(٢٠١)

إن التعارض الداخلي في ذات المتنبي، يترك أثره في رؤيته للأشياء

حيث تكون نظرتة إليها محملة بالدلالات، وذلك لعمق تفكيره فيها، ((وقد انعكس هذا الصراع الداخلي بين المتناقضات في نفس المتنبي في لغته، فأصبح من أهم سمات تعبيره الجمع بين الشيء ونقيضه))^(١١٦).

وَمَنْ خَيْرَ الْغَوَايِي لَالْغَوَايِي

ضِيَاءٌ فِي بَوَائِيهِ ظَلَامٌ^(١١٧)

أُرِيكَ الرضا لو أَخَفَّتْ النفسُ خافيا

وما أَنَا عَنْ نفسي وَلَا عَنْكَ راضيا^(١١٨)

أَدُمُّ إِلَى هَذَا الزَّمَانِ أَهْيَأَ

فَأَعْلَمُهُمْ قَدَمٌ وَأَخْزَمُهُمْ وَغَدٌ

وَأَكْرَمُهُمْ كَلْبٌ وَأَبْصَرُهُمْ عَمٌ

وَأَسْهَدُهُمْ فَهْدٌ وَأَشْجَعُهُمْ قِرْدٌ^(١١٩)

وقد تكون مفارقتة موقفاً فكرياً يتعلق بذات المتنبي كقوله:

إِذَا مَا الْكَأْسُ أَرْعَشَتْ الْيَدَيْنِ

صَحَوْتُ فَلَمْ تَحُلْ يَمِينِي وَيَمِينِي^(١٢٠)

فلا شك في أن المفارقة في قوله ((يمني ويميني)) هي تعبير عن إحساس المتنبي بانقسام نفسه ولكن الحمرة غير قادرة على أن تفقد المتنبي سيطرته على أجزاء نفسه، بل هو مالك زمام هذه النفس، قادر على أن يعيدها سيرتها الأولى فلا تنال منها مغريات الحياة ولذائذها. وكقوله:

زِيَادَةُ شَيْبٍ وَهِيَ نَقْصُ زِيَادَتِي

وَقُوَّةُ عِشْتِي وَهِيَ قُوَّتِي ضَعْفٌ^(١٢١)

وبذلك يمكن القول إن في هذا اللون من المفارقات ((بلورات الصراعات الذاتية الانطوائية متفاعلة مع الصراع الخارجي مما ولّد ثانياً تقابلياً النطق الشاعر بصريح التناقضات ومرير الاعترافات وكل ذلك من موقع التنازم بين مرمى الظموح والسييل إليه))^(١٢٢).

٣. السخرية

والسخرية لازمة من لوازم المفارقة إذ ((تكون أكثر تأثيراً إذا اجتمع فيها العنصر الكوميدي والعنصر المؤلم))^(١٢٣)، وهذه مفارقة

المفارقة أي أن تضم المؤلم والمضحك، على أن السخرية في المفارقة ليست من النوع السار، إنما هو ضحك كالبكا، فهي وإن كانت سلاحاً للهجوم الساخر إنما ستار رقيق تبين من ورائه هزيمة الإنسان وانسحاقه، فالابتسامة التي تخلقها المفارقة ليست من النوع الذي يدم، إنما تخفي بمجرد التمعن فيها، فضحية المفارقة إنما هو ضحية الحياة، والمفارقة التي تتاوله إنما هي لحظة كشف لتناقضات الحياة وحقائقها التي تتصارع... إنما موضوع يحتاج إلى التعامل والثناء الممتزج بالضحك.

وإذا كانت لنا ملاحظة حول هذا الغرض في مفارقات المتنبي فإننا وجدناه أقل الاغراض بروزاً عنده بما يعكس طبيعة المتنبي الجمادة الرصينة، التي تنفر من الهزل والسخرية اللذين يحطان من قيمة المرء.

ومن مفارقات المتنبي الساخرة قوله:

يَسْتَحْشِنُ الْخَزْرُ حِينَ يَلْمَسُهُ

وَكَانَ يَبْرِي بِسَـ_____ظَفَرِهِ الْقَلَمَ^(١٢٤)

وَفَارَقْتُ شَرَّ الْأَرْضِ أَهْلًا وَثَرِيَةً

بِهَا عَلَوِيَّ جَدُّهُ غَيْرُ هَاشِمِيٍّ^(١٢٥)

يَحْمِي ابْنَ كَيْفَلِغَ الطَّرِيقِ وَعِرْسُهُ

مَا بَيْنَ رَجُلَيْهَا الطَّرِيقُ الْأَعْظَمُ^(١٢٦)

وَإِذَا مَا خَلَا الْجَبَانُ بِأَرْضِ

طَلَبَ السُّطْفَنَ وَخَذَهُ وَالشَّرَّالَا^(١٢٧)

لَأَشْيَاءَ أَقْبَحُ مِنْ فَعَلٍ لَهْ ذَكَرَ

تَقُوْدُهُ أُمَّةٌ لَسِيَتْ لَهَا رَحِمٌ^(١٢٨)

فَيَا ابْنَ كَرُوسٍ بِأَنْصَفِ أَغْمَى

وَإِنْ تَفْخَرُ فَيَا بِنَصَفِ الْبَصِيرِ^(١٢٩)

أَسَامِرِي ضُحْكَةً كُلِّ رَائِي

فَطُنْتُ وَأَلْتُ أَغْنَى الْأَغْبِيَاءِ

صَغُرْتُ عَنِ الْمَدِيحِ لَقُلْتُ أَهْجَى

كَأَنَّكَ مَا صَغُرْتَ عَنْ الْهَجَاءِ

وَمَا فَكَّرْتُ قَبْلَكَ فِي مُحَالٍ

وَلَا جَرَّبْتُ سَيْفِي فِي هَبَاءِ^(١٣٠)

الهوامش والمصادر

- (١) ينظر: المفارقة وصفاتها/ ٢٠ — ٢٥.
- (٢) لم تسعفنا متابعة الجذر في رقي في معجمات اللغة في الوصول الى وشيجة قوية تربطه بالمصطلح الحديث.
- (٣) معجم المصطلحات العربية/ ٢٠٦.
- (٤) م. ن.
- (٥) معجم مصطلحات الادب/ ٣٨١.
- (٦) نقلا عن المفارقة/ نبيلة ابراهيم/ ١٤٠.
- (٧) C.DMUEEKE
- (٨) المعنى الادبي من الظاهرية الى التفكيكية/ ٢٢٧.
- المفارقة/ د. س ميوك/ ٥٧.
- (٩) المفارقة/ ميوك/ ٥٣.
- (١٠) مبادئ النقد/ ٣٢١.
- (١١) المفارقة وصفاتها/ ١٨.
- (١٢) م. ن.
- (١٣) المعنى الادبي من الظاهرية الى التفكيكية/ ٢٢٧.
- (١٤) مبادئ النقد/ ٣٢١.
- (١٥) م. ن.
- (١٦) المفارقة/ نبيلة ابراهيم/ ١٣٦.
- (١٧) م. ن.
- (١٨) الرفض ومعانيه في شعر المتنبي/ ١٣٤ وينظر كذلك: من خلاص الفرد الى خلاص الجماعة/ ٣٧.
- (١٩) المفارقة/ نبيلة ابراهيم/ ١٣٦.
- (٢٠) شرح ديوان ابي الطيب/ ٣٥٧.
- (٢١) م. ن: ٨٣/١.
- (٢٢) شرح: ١١٦/٤.
- (٢٣) شرح: ٣٢/٤.
- (٢٤) شرح: ٢٢٧/٢.
- (٢٥) م. ن: ٨١/٢.
- (٢٦) انظر في سبيل المثال قصيدته "واحر قلباه" في حضرة سيف الدولة.
- (٢٧) المتنبي شاعر العظمة/ ١١٨.
- (٢٨) شرح ديوان ابي الطيب: ٣٥٧/١.
- (٢٩) المحصول الفكري للمتنبي/ ٢٢١.
- (٣٠) ينظر مع المتنبي/ ١٧١.
- (٣١) المثال والتحول/ ٢٨.
- (٣٢) مع المتنبي/ ٥١.
- (٣٣) ينظر حكمة المتنبي/ ٣٥٢.
- (٣٤) من خلاص الفرد الى خلاص الجماعة/ ٢٧.
- (٣٥) المتنبي وسقوط الحضارة/ ٨٨.
- (٣٦) ديوان ابي تمام: شرح التبريزي: ١٧٨/٣.
- (٣٧) م. ن: ٣٦٨/١.
- (٣٨) م. ن: ٣٦٨/١.
- (٣٩) ينظر الفن ومذاهبه في الشعر العربي/ ٢٥٠ — ٢٥٦.
- (٤٠) شرح التبيان: ٧٠/٤.
- (٤١) م. ن.
- (٤٢) مع المتنبي/ ٥١.
- (٤٣) حركة المعنى في شعر المتنبي بين السلب والايجاب/ ١٦٦.
- (٤٤) مطلع القصيد في شعر المتنبي/ ٣٨٠.
- (٤٥) المتنبي وسقوط الحضارة العربية/ ٧٤.

٧٧ م. ن: ٧٤/١. وينظر كذلك: ٤٨/١، ٤١/١، ١٣٣/٢.

٥٢٠/٣ .

٧٨ شرح: ٣٧٧/٢.

٧٩ م. ن: ٣٨٨/٣.

٨٠ شرح: ٣٩٥/٢.

٨١ م. ن: ٢٧٢/٢.

٨٢ م. ن: ٤١٠/٢.

٨٣ م. ن: ٣٠٨/١.

م. ن: ٥٩/١.

٨٤ م. ن: ٢٤١/١.

٨٥ شرح: ٩٨/٢.

٨٦ م. ن: ١٦٥/٣.

٨٧ م. ن: ٣٢٣/٢.

٨٨ م. ن: ١٢١/٢.

٨٩ شرح: ٥٢/١ — ٥٣.

٩٠ م. ن: ٤١٣/٣.

٩١ شرح: ٨٨٢/٢.

٩٢ حركة المعنى: ١٨٦.

٩٣ شرح: ٢٨٥/٢.

٩٤ م. ن: ٢٨٩/١.

٩٥ شرح: ١١٨/٢.

٩٦ م. ن: ٥٤/٢.

٩٧ م. ن: ٥٢٥/٣.

٩٨ م. ن: ١٢٤/٢. ومثله ٢٨/٤.

م. ن: ٢١٠/٢ ومثله ٢٢٢/٢.

٩٩ م. ن: ٣٩٧/٢. ومثله ٥٣٩/٣.

١٠٠ م. ن: ٣٠١/١.

١٠١ شرح: ١٤/٢.

١٠٢ م. ن: ٣٦٤/٢.

١٠٣ م. ن: ٣٨٠/٢.

١٠٤ م. ن: ٣٣١/٤.

٤٦ المتني بين البطولة والاغتراب/ ٢٤٥.

٤٧ المتني شاعر العظمة والطموح/ ١٢٤.

٤٨ شرح ديوان المتني: ٨٠/٢ — ٨١.

٤٩ مع المتني/ ١١٨.

٥٠ شرح: ٥٦٥/٢ — ٥٦٦.

٥١ م. ن: ١٥٤/٢.

٥٢ شرح: ١٤٦/١.

٥٣ م. ن: ١٦٣/١.

٥٤ م. ن: ٢٧/٢.

٥٥ مع المتني/ ٣١٥.

٥٦ شرح: ٣٢١/٢.

٥٧ شرح: ٣٢٧/٢.

٥٨ م. ن: ٢٤٠/٢.

٥٩ شرح: ٤٣٥/٢.

٦٠ م. ن: ٤٨٩/٢.

٦١ م. ن: ٣٠٠/١.

٦٢ م. ن: ٣٢٧/١.

٦٣ م. ن: ٣٨٥/٢.

٦٤ شرح: ٣٨٥/٢.

٦٥ م. ن: ٥٠/١.

٦٦ شرح: ٣٠٣/١.

٦٧ م. ن: ١٧٢/٤.

٦٨ م. ن: ١٢٦/١.

٦٩ م. ن: ١٣٠/١.

٧٠ م. ن: ١٨٩/٢.

٧١ شرح: ٦٨/١.

٧٢ م. ن: ٢٥/٢.

٧٣ م. ن: ٢٩٤/١.

٧٤ م. ن: ١٦١/٢.

٧٥ م. ن: ٣٧/٣.

٧٦ م. ن: ٣٨٢/٤.

(١٠٥) شرح: ١٧١/١.	(١٣٦) شرح: ١٥٢/٤.
(١٠٦) م.ن: ١٩٣/١.	(١٣٧) م.ن: ٥٦١/٣.
(١٠٧) م.ن: ٢٠٤/١.	(١٣٧) م.ن: ٢٣٨/٣.
(١٠٨) م.ن: ٣٢٠/٢.	(١٣٩) م.ن: ٢١١/٣.
(١٠٩) م.ن: ١٩٢/١.	(١٤٠) م.ن: ٣٧٦/٣. ومثله: ٣٥٧/٣، ٣٨١/٣، ٤١٠/٣.
(١١٠) م.ن: ١٢١/٢.	٣٤٣/٢.
(١١١) ١٢٢/٢. ومثله ٣٠٣/١.	(١٤١) شرح: ٤٥٧/٢.
(١١٢) م.ن: ٩٢/٢.	(١٤٢) م.ن: ٢٣٨/٣.
(١١٣) شرح: ٢٢٧/٢.	(١٤٣) م.ن: ٢٥٠/٣.
(١١٤) م.ن: ١١٦/٤.	(١٤٤) م.ن: ٢٩١/٢.
(١١٥) م.ن: ٣٥٧/١. ومثله ٣٥٢/٢.	(١٤٥) م.ن: ٣٥٧/١.
(١١٦) شرح: ٣٦٦/٤.	(١٤٦) م.ن: ١١٥/٤. ومثله ٥٨/٤.
(١١٧) م.ن: ٣٠/٣.	(١٤٧) م.ن: ٣٠/٢.
(١١٨) م.ن: ٢٠/١.	(١٤٨) شرح: ٣٥٣/٢.
(١١٩) م.ن: ٨٠/١.	(١٤٩) م.ن: ٢٤٣/٢.
(١٢٠) م.ن: ٢٦٠/٣.	(١٥٠) م.ن: ٢٦٦/٢.
(١٢١) م.ن: ٣٥٨/١.	(١٥١) م.ن: ١٨٩/١. ومثله ١٦/٣.
(١٢٢) م.ن: ٢٨/٢.	(١٥٢) م.ن: ٨١/١.
(١٢٣) شرح: ٢٨٥/١.	(١٥٣) م.ن: ١٤١/١. ومثله ٤٣٤/٢.
(١٢٤) م.ن: ٥٠٨/٣.	(١٥٤) م.ن: ٣٩٧/٣. ومثله ٣٤٧/٢.
(١٢٥) م.ن: ٢٨٨/٢.	(١٥٥) م.ن: ١١٧ — ١١٨/٤.
(١٢٦) م.ن: ٢٥٣/٣.	شرح: ٢٤٧ — ٢٤٩.
(١٢٧) م.ن: ١٣١/٢.	(١٥٦) م.ن: ٣٥٥/٣.
(١٢٨) شرح: ٣٢٨/٢.	(١٥٧) م.ن: ١٧٤.
(١٢٩) م.ن: ٣٥٩/١.	(١٥٨) م.ن: ٢٤٩/٤.
(١٣٠) م.ن: ٤٤٠/٣.	(١٥٩) م.ن: ٧٧/٤.
(١٣٢) م.ن: ٥٣١/٣.	(١٦٠) م.ن: ١٤٦/٤ — ١٤٧.
(١٣٣) م.ن: ٢٥١/٢.	(١٦١) شرح: ٦٥/١.
(١٣٤) م.ن: ٢٥١/٢.	(١٦٢) م.ن: ١٨٤/١. ومثله ١٩٣/٣.
(١٣٥) م.ن: ٢١٦/٤ — ٢٣٧. ومثله ٢٢٥/٢، ٩٢/٢. وله: ٢٢٥/٢، ٩٢/٢.	(١٦٣) م.ن: ٣٢٨/٢.
٤٦٤، ٤١٨/٢.	(١٦٤) م.ن: ١٥٢/٣.

١٨- مطالعات في الكتب والحياة/ عباس محمود العقاد/ ٣٤٣ -
١٩٢٤، المطبعة التجارية الكبرى.

١٩- مطلع القصيدة في شعر المتنبي/ د. نبيلة ابراهيم سالم/ ضمن كتاب
((المتنبي مالى الدنيا)).

٢٠- معجم مصطلحات الادب/ مجدي وهبة/ مكتبة لبنان، بيروت.

٢١- معجم المصطلحات العربية في اللغة والادب/ مجدي وهبة
وكامل المهندس/ لبنان ١٩٧٩.

٢٢- مع المتنبي/ طه حسين/ دار المعارف بمصر.

٢٣- المعنى الادبي من الظاهرية الى التفكيكية/ وليم ري/ ت. د.

يونيل يوسف عزيز، دار المأمون للترجمة والنشر، ط ١، ١٩٨٧ بغداد.

٢٤- المقارعة/ د. سي. ميويك/ ترجمة د. عبد الواحد لؤلؤة/ موسوعة
المصطلح النقدي، وزارة الثقافة والاعلام/ العراق ١٩٨٢.

٢٥- المقارعة/ نبيلة ابراهيم/ مجلة فصول، المجلد ٧ العددان ٣، ٤/ يونيل
يوسف عزيز، دار المأمون للترجمة والنشر، ط ١، ١٩٨٧ بغداد.

٢٦- المقارعة وصفاً/ د. سي ميويك/ ت. د. عبد الواحد لؤلؤة/ دار
المأمون.

٢٧- مفاعلات الأبنية اللغوية والمقروءات الشخصية في شعر المتنبي/
عبد السلام المسدي/ ضمن كتاب ((المتنبي مالى الدنيا)).

٢٨- من خلاص الفرد الى خلاص الجماعة/ د. محمد يوسف النجم/
ضمن كتاب ((المتنبي مالى الدنيا وشاغل الناس)).

تحقيق احمد امين وعبد السلام هارون، ط ١، القاهرة، ١٩٥١م

٩- شعر دعبيل بن علي الخزاعي/ صنعة د. عبد الكريم الاشر،
مطبوعات الجمع العلمي العربي بدمشق.

١٠- صيغة التفضيل في شعر المتنبي/ شكري محمد عياد/ ضمن كتاب
"المتنبي مالى الدنيا"

١١- الفن ومذاهبه في الشعر العربي/ د. شوقي ضيف/ دار المعارف
بمصر ط ٩.

١٢- مبادئ النقد الادبي/ ١٠١، رتشاردز/ ترجمة وتقديم د. مصطفى
بدوي، وزارة الثقافة والارشاد القومي المصري/ ١٩٦٣.

١٣- المتنبي بين البطولة والاغتراب/ محمد شرارة/ المؤسسة العربية
للدراسات والنشر ط ١، ١٩٨١ بيروت.

١٤- المتنبي شاعر العظمة والطموح/ د. المنجي الكعبي/ ضمن "كتاب
مالى الدنيا".

١٥- المتنبي وسقوط الحضارة العربية/ د. عبد السلام نور الدين حماد/
ضمن كتاب "المتنبي مالى الدنيا".

١٦- المثال والتحول/ د. جلال الحياط/ وزارة الاعلام
العراقية، ١٩٧٧.

١٧- المحصول الفكري للمتنبي/ سهل عثمان ومنير كنعان/ دار الارشاد
بيروت، ط ١، ١٧٨٩ - ١٩٦٩م.

سيرة الأصمعي

بين الواقع التاريخي واجتهادات الباحثين

المؤرخون د. محمود عبد الله الجادر
كلية الآداب - جامعة بغداد

بارئته ومن بعده خليفته أبو بكر الصديق رضي الله عنه والإسلام ينتشر ويستقر عقيدة موحدة في قلوب أبناء الأمة داخل الجزيرة وعلى أطرافها، ولما كان نداء السماء (رحمة للعالمين) اندفعت أرتال الحق تحمل العقيدة رحمة ونوراً طامحة إلى تحرير الإنسان من قيود التسلط والقهر. ومنذ خلافة عمر بن الخطاب رضي الله عنه حتى أواخر القرن الأول الهجري كان لأنوار الإسلام أن تغمر القلوب من حدود الصين إلى بحر الظلمات وأن تقبل الأمة على زيادة شوط حضاري هيا لها جسور التحول من واقع مترد إلى آفاق معرفة وقيم إنسانية ما تزال آثارها الجلية والخفية نسغ الكثير من مفردات الحضارات الانسانية المعاصرة.

وكان لابد للمسيرة العربية بعد الاسلام من أن ترمي مرتكزات انطلاقها، وتستوعب أبعاد واقعها الجديد، وتحمي المفردات التي تعينها على شد الخطى نحو آفاق رعد ذلك الواقع بعوامل التجدد والرسوخ.

وفي أواسط العقد الثاني من القرن الهجري الأول مصر العرب أول مصر خارج باديته، فقد أمر عمر بن الخطاب رضي الله عنه عتبة بن غزوان ببناء البصرة، وفي الوقت نفسه أو بعده بقليل أمر سعد بن أبي وقاص ببناء الكوفة، وكان بناء المدينتين ضرورة

في المدى التاريخي القريب الذي سبق بزوغ نور الإسلام كانت الصحراء العربية تستقبل نتاج قرائح نقية وعطاء عقول متوقدة وابداع ضمائر ملهمة، وكان الشعر (علم قوم لم يكن لهم اصح منه)^(١) أما أنماط الفعالية الفكرية خارج اطار الشعر فقد حدها هذا الظرف الصحراوي المستعصي على استقرار ساكنيه إلا في مواضع نادرة كان لها أن تشهد شواخص حضارية شائعة امتدت بين حصون تدمر في الشمال وسد مارب في اليمن حتى حق للجاحظ حين تأمل هذا الواقع التاريخي أن يقرر أن الأمم لما قيدت مفاخرها بالبنيان قيد العرب مفاخرهم بالبنيان وانفردوا بالشعر^(٢).

وياذن الله بزوغ نور الاسلام، ويسبق في مشيته أن تكون هذه الحراء مهد رسالته، وأن يكون أبنائها جند العقيدة وان تكون معجزة رسوله الأكرم صلى الله عليه وسلم قرآناً عربياً يزل بلسان القوم الذين مارسوا فن البيان قروناً، وابدعوا روائع بيانية خالدة ليضعهم بإزاء تحدي إعجازه وصولاً إلى استقرار إيمانهم بالرسالة ودستورها من أعماق ضمائرهم.

وتقبل الأمة على شوط جديد تمارس فيه نمطاً جديداً من جهد الساعد والفكر، ويلبي الرسول الأكرم صلى الله عليه وسلم نداء

اقتضتها الأحداث التاريخية آنذاك، بيد أن الله سبحانه وتعالى قدر هاتين المدينتين أن تغدوا بعد حين مركزي الحركة الفكرية، وأن يكون علماؤها رواد الفروع المعرفية التي قامت عليها أسس كثير من منجزات حضارة الفكر العربي بعد الإسلام.

وإن تكن الأحداث التي خاضها العرب في القسرون الأول الهجري قد شغلهم عن التفرغ لممارسة الجهد الفكري فإن أواخر القرن شهدت استقراراً أعان على ممارسة هذا الجهد بصورة تبلورت أبعادها في القرن الثاني ولا سيما أن العرب أدركوا أن ابتعادهم عن مهاد لغة القرآن زماناً أو مكاناً ودخول أمم وشعوب من غير العرب في الإسلام كان يقتضي جهداً من غط خاص يتيح للمسلمين أن يمارسوا أمور دينهم ودينامية ممارسة صحيحة ودقيقة فكان لابد من علوم متشعبة لعل أقدمها ما كان يدور حول جمع أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم وتوثيقها وتوثيق رواها وتدوين السيرة والمغازي لتكون صورة شاخصة في الأذهان وحافزاً على الاعتبار ودافعاً للممارسة.

على أن العلماء أدركوا أن جهداً ضخماً ينبغي له أن ينصب في الإطار المؤدي إلى خدمة القرآن الكريم، ذلك أنهم لمسوا أن ثمة حاجزاً كان يقوم بين كتاب الله والمسلمين من غير العرب — يسل من العرب الذين ابتعدوا عن ميادين الفصاحة أيضاً — وهو الحاجز اللغوي، ومن هنا لابد لهم من أن يبحثوا عن سبل تقليص هذا الحاجز أو إزالته، ذلك كان الهدف، ولكن السبل تشعبت، فمنهم من اتجه إلى جمع غريب اللغة، ومنهم من اتجه إلى دراسة القوانين المتحكممة في صرفها وإعرابها، ومنهم من عمد إلى جمع النصوص القديمة ولا سيما الشعرية ليهيئ الشواهد الموثقة، ثم كان هذه التوجهات الرئيسة أن تتمخض عن توجهات فرعية غدت أسس علوم متطورة كعلم المعاجم والنحو والصرف والنقد والبلاغة والتفسير ودراسات إعجاز القرآن الكريم.

وكانت الكوفة والبصرة منطلق هذا الجهد ومركزه، أما

الكوفة فقد أقبل علماؤها على القراءات والتفسير والفقه والحديث فضلاً عن علوم اللغة ورواية الشعر، وأما البصرة فكان حسبها أن تلبي بدلها في كل فرع من فروع المعرفة، وأن تبرز فيها عبقریات فذة تحتل موقع الريادة في الفروع العلمية التي مارسها، وهكذا كان المسجد الجامع بالبصرة صورة مبكرة من صور الجامعة العلمية الشاملة.

وفي هذه الأجواء العلمية الحافلة التي شهدتها البصرة، قدر للأصمعي أن يولد ويشب وأن يختار طريق العلم منفذاً إلى ما كان يطمح إليه من تحقيق موقع متميز في مسيرة العطاء الفكري، ثم قدر له أن يحقق الطموح فيبلغ ما لم يبلغه الا القليل النادر من معاصريه في العلوم التي جند نفسه لرفدها بنتاج عبقريته فاستحق موقعه من الخلود، واستحق أن تحتل سيرته وأخباره موقعها المتميز من كتب التراجم، وإن تفرد الكتب لدراسته من زوايا عامة أو متخصصة حتى بدا أن من المجازفة أن يحاول باحث أن يعيد القول فيه إلا إذا اتجه إلى الحقائق من زوايا رصد جديدة تجلو وجوها لم تكشف، أو تصحح وجوهاً فيها نظر، وتلك هي المهمة التي تحاول هذه الدراسة تحقيقها وإضاعة في طموحها تقديم منجز يعين على الوصول إلى فهم هذه الشخصية الفذة من أيسر سبل، ويجلو أسرار عطائها العبقري بعد أن يزيع عنها ماردته بعض الأقلام غير المدققة أو المسوقة بهوى من الأهواء.

فالأصمعي — كما تكاد تنطق المظان — هو أبو سعيد عبد الملك ابن قريب بن عبد الملك بن علي بن اصمعي بن مظهر بن رياح بن عمرو بن عبد الله بن عبد شمس بن أعيا بن سعد بن عياد بن غنم بن قتيبة بن معن بن مالك بن اعصر بن سعد بن قيس بن عيلان بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان^(١).

ذلك هو نسب الأصمعي البعيد، أما نسبه القريب فقد صرف إلى باهلة، وباهلة اسم امرأة مالك بن اعصر، خلفه عليها ابنه معن الذي ولد له من امرأة أخرى فأولدها معن قتيبة وواتلاً، وإلى قتيبة

ينتسب مشاهير الباهليين.

ويبدو أن قبيلة باهلة لم تكن على مكانة ذات شأن في الجاهلية، فقد كانت خاضعة لجارتها فزارة وذبيان، أما في الإسلام فقد نال منها المهجاء نيلاً شديداً لأسباب متباينة منها الصراع الذي دار بين المهلب بن أبي صفرة وقتيبة بن مسلم الباهلي على زعامة البصرة، ومنها موقف الموالى من أعلام الباهليين، ولا سيما الأصمعي^(١) على أن الأمر لم يقف عند المهجاء واختلاف القصص والوادر، بل امتد إلى وضع حديث فيهم يفهم منه قلة شأنهم في نظر النبي صلى الله عليه وسلم^(٢).

على أن لقب (الباهلي) لم يغلب على الأصمعي وإن ذكرته بعض المصادر^(٣).

أما لقب (الأصمعي) فقد جاءه من قبل جده (أصمع) ولا نستبعد أن ثمة من شاركه فيه فمن انتسب إلى هذا الجد - وهم رهط كان لهم حي بالبصرة - بيد أن شهرة عبد الملك جعلت اللقب كأنه خاص به.

وقد يلقب بـ (البصري) نسبة إلى مدينته أو اللغوي أو الإخباري نسبة إلى مهنته^(٤). ولد الصمعي سنة ١٢٣ هـ / ٧٤١ م^(٥) في أسرة تضاربت الأقوال في مدى صلة رجالها بالعلم، وأقدم ماروي عن رجالها مارواه السيرافي من أن التوزي قال: سألت أبا عبيدة اللغوي عن معنى قول الشاعر.

وَأَمَسْتُ رَسُومَ الدَّارِ قَفَرًا كَأَنَّهَا

كِتَابٌ تَلَاهُ الْبَاهِلِيُّ بَنِي أَصَمْعَا
فقال: كان علي بن أصمع يقرأ الكتب على المنبر كما يقرأها الخراساني، ثم سألت الأصمعي عن ذلك فتغير لونه وقال: ورد كتاب من الخليفة عثمان بن عفان إلى والي البصرة عبد الله بن عامر فلم يجد من يقرأه فقرأه جدي علي بن أصمع^(٦).

ولا نستبعد أن يكون هذا الخبر واحداً من الأخبار الكثيرة المدسوسة للتقليل من شأن الأصمعي وإسوته، أما الشعر فلا شك

في أنه قيل في علي بن أصمع، وأما الخبر فحسب إسناده أن يتضمن اسم أبي عبيدة ليعملنا على التوقف عن الوثوق به، فقد كان بين أبي عبيدة والأصمعي ما كان من صراع فكري لا نستبعد أن يكون الخبر من نتائجه.

على أن ثمة خبراً يقف بإزاء هذا الخبر رواه أبو الطيب اللغوي حول علي بن أصمع وبيت الشعر الذي قيل فيه! إذ قال: ((كان يتولى - يعني علي بن أصمع - نحو المصاحف المخالفة لمصحف عثمان من قبل الحجاج وإياه عن الشاعر بقوله
وَأَمَسْتُ رَسُومَ الدَّارِ قَفَرًا كَأَنَّهَا

كِتَابٌ تَلَاهُ الْبَاهِلِيُّ بَنِي أَصَمْعَا^(٧)
وقد يرجح خبر أبي الطيب أن ماورد فيه أقرب إلى طبيعة الأشياء من خبر السيرافي فتشبه الشاعر رسوم الدار القفر بالكتاب الذي عي بعضه وبقي بعضه أمر مقبول، وهو مادرج عليه الشعراء منذ الجاهلية لما بين الصورتين من تقارب، أما أن يشبه الشاعر الاطلاع بقراءة كتاب قراءة مضطربة - كما زعم أبو عبيدة - فأمر لا يقبله العقل، إذ ليس ثمة وجه شبه يمكن الفوز به بين الصورتين حتى لو كان القارئ يقرأ كما يقرأ الأعجمي، ومن هنا نستطيع القول إن عمل جد الأصمعي في نحو ما تناسر بعضهم على إضافته إلى مصحف عثمان هو الذي بعثهم على محاولة تشويه صورته من خلال مأسوا عليه من شعر وخبر.

ويبدو أن علي بن أصمع تعرض لأكثر من هذا، فقد زعموا أن علي بن أبي طالب كرم الله وجهه ولاه (البارجاه) فأنهم بسرقة، فأمر بقطع أصابع يده، فلما تولى الحجاج أعاده على (البارجاه)^(٨).

وقد تناقلت المصادر هذه الرواية بخلاف شديد في التفاصيل مما يجعل على التوقف عن قبول بعض تلك التفاصيل.

وعلى الرغم من هذه الروايات نستطيع أن نلم إماماً بشخصية علي بن أصمع هذا من خلال نص قصير نقله الأصمعي نفسه في

قوله: ((لما حضرت جدي علي بن أصمغ الوفاة جمع بنيه وقال: يا بني عاشروا الناس معاشرة حسنة، فإن عشتم حتوا اليكم، وإن متم بكوا عليكم))^(١١).

ويذكر الراغب الأصفهاني أن مصعباً وتى جد الأصمعي الأهواز ((فعاد ولم يكن معه الا درهمان))^(١٢) بسيد أن الراغب لم يحدد أي جد هو المقصود، فلعل عبد الملك هو أنسب أجداد الأصمعي لهذا الخبر من وجهة نظر تاريخية.

على أن الرواة لا يذكرون شيئاً عن عبد الملك جد الأصمعي على نحو محدد، أما والد الأصمعي (عاصم) الذي غلب عليه لقب (قريب) فقد اختلفت الأقوال فيه اختلافاً شديداً، فثمة من أخر مرلته حتى صوره (نذلاً في الرجال) لم يلق أحداً من أهل العلم أو اللغة ولا الفقهاء والمحدثين^(١٣) ومنهم من ارتفع بمرلته حتى جعله من أنداد سلم بن قتيبة أحد زعماء الباهليين وذكر له موالى فرساً ينتمون اليه بالولاء^(١٤).

ولعل أعدل الأقوال بما يمكن أن يؤخذ بشأن (قريب) أنه كان (وسطاً في الناس أو دون الوسط، فقيراً بالنسبة إلى أسرة أهل البصرة وأغنيائها، ولكن لا إلى درجة العدم، يمارس تجارة المواشي في نطاق ضيق سيراً على حطة أسلافه ورجال أسرته)^(١٥).

وهكذا يغدو من العسير جداً تصور أثر اسيرة الصمعي في نشأته الأولى، بل يغدو من العسير أن نتصور تفاصيل تلك النشأة إلا إذا عمدنا الى عنصر الخيال وحده.^(١٦)

على أننا نستطيع أن نقرر أن الأصمعي شق الطريق الأولى من حياته بصعوبة كان سببها فقر أسرته، وذلك ما شكاه هو منه^(١٧) ولكن هذه الشكوى لم تغدُ حدودها فتطلب من عزمه على اختيار الطريق التي بدأ شوطها منذ مرحلة الكتاب، ولنا أن نرجح أن الحياة العلمية الحافلة في البصرة هي التي شددته إلى اختياره، ثم لنا ألا نستبعد أن ذهنه الحاد، وحافظته القوية، وذكاءه المتوقد كانت من عوامل اختياره، فهي أدوات ذات جدوى في ميدان المعرفة

أكثر منها في ميدان مهنة أبيه أو ما على شاكلتها من مهنة، والذي يبدو أن الأصمعي أحس قيمة هذه الأدوات مبكراً وظل يباهي بانرها في شخصيته العلمية، وذلك ما نستشفه من قوله: ((ما بلغت الحلم حتى رويت اثني عشر ألف أرجوزة))^(١٨).

أما الثمار الأولى التي جناها الأصمعي من اختياره فكانت هذه المرة الاجتماعية المتميزة التي قل أن يحظى بها من كان في سنه، فقد اختاره وجوه البصرة — وهو غلام — رسولاً إلى ضرار بن القعقاع الدارمي ليحكم في حرب دارت بالبادية واتصلت بالبصرة، فما كان من الأصمعي إلا أن أدى المهمة كما ينبغي، وما كان من ضرار إلا أن حضر وتحمل ديوات القتلى، وأنهى النزاع^(١٩). أية مرة يطمح إليها (غلام) أكبر من هذه؟ وأي اختيار أفضل من اختيار طريق العلم لترسيخ هذه المرة والارتقاء بها إلى ما تطمح إليه النفس؟

وليس من شك في أن الرحلة الطويلة بدأت بأحد كتابات البصرة، فتلک هي البداية الوحيدة التي ينبغي لكل طالب علم أن يرتادها عصر ذاك، ولكن الأصمعي كان ينهل — كما يبدو — من روافد اضافية أخرى في الوقت نفسه، فقد روى عن أبيه جملة نصوص وأخبار تشير إلى سماعه منه في حديثه، وإن كان مارواه لا يشير الى علو كعب الأب في الرواية قدر ما يشير الى معرفة شائعة وثقافة من النمط غير المتخصص^(٢٠).

وهكذا كان لا بد للأصمعي من أن يحاول إشباع همه من طرق أخرى، فكان المسجد الجامع قبلته، وكان ما يحاضر به من شيوخ المسجد من علوم الدين زاد يومه، فكان له أن يلم بأطراف من القراءات وعلوم الحديث والأدب والنحو والشعر والقصص والأخبار ولكن ذلك كله لا يروي غليل من يمتلك القدرة على رواية اثني عشر ألف أرجوزة في الحداثة، فكان لابد من حضور حلقات المسجد المتخصصة، وهكذا وجد لنفسه مكاناً في حلقات أعلام البصرة وعلمائها المعدودين فروى عن كل واحد منهم

مارواه، ثم كان له أن يبدأ أول خطوة على طريق التخصص^(٢٢).

ولكي تتضح الصورة الدقيقة للروافد العلمية التي استرقدتها الأصمعي لنا أن نتابع أسماء أهم شيوخه الذين أخذ عنهم مع إضاعة موجزة تعين على طبيعة أخذه من كل منهم.

١. **أبو عمرو بن العلاء**، إمام البصريين في القراءات والعربية، وأحد القراء السبعة، جاور البدو أربعين سنة، وسمع اللغة من الأعراب، وكان له حلقة تزدهم بالناس، قال الأصمعي: ((جلست إلى أبي عمرو عشر حجج ما سمعته يحتج بيت إسلامي))^(٢٣).

وتشير روايات الأصمعي عن أبي عمرو إلى أنه أخذ عنه القراءة والحديث الشريف واللغة والشعر والأخبار، توفي أبو عمرو سنة أربع وخمسين ومائة للهجرة.

٢. **عيسى بن عمر**، هو من موالى خالد بن الوليد، من مشاهير نحوي البصرة، روى القراءة عن عبد الله بن كثير، وكان صديق أبي عمرو بن العلاء، أخذ عنه الخليل ابن أحمد وسيبويه، ولازمه الأصمعي وأخذ عنه قراءة القرآن الكريم وأخبار البادية والأعراب وأخبار الخلفاء الأمويين^(٢٤).

توفي عيسى بن عمر سنة تسع وأربعين ومائة للهجرة.

٣. **حماد الراوية**، هو حماد بن عيسى بن المبارك، كان مولى لبني شيبان، ذكروا أنه هو الذي جمع السبع الطوال التي زعموا أن العرب اختارها وعلقتها بين أستار الكعبة^(٢٥) وذكرت المصادر غزارة حفظه لأشعار العرب حتى روى في خبر طويل أنه روى في مجلس الوليد بن يزيد مائة قصيدة على كل حرف من حروف المعجم من شعر الجاهلية دون شعر الإسلام^(٢٦).

وقد صرح الأصمعي بأخذه عن حماد ولكنه أشار إلى أنه كان ينتقي ما يرتضيه من روايته فقال: ((جالست حماداً أفلم أخذ عنه ثلاثمائة حرف، ولم أرض روايته))^(٢٧).

توفي حماد سنة خمس وخمسين ومائة للهجرة

٤. **الخليل بن أحمد الفراهيدي الأزدي**، من أعيان أعلام البصرة، نقوي ولغوي، وهو أول من استنبط العروض، ولم يسبقه إلى هذا العلم سابق من العلماء^(٢٨). أخذ الخليل عن أبي عمرو بن العلاء وابن كثير وشافه الأعراب. أخذ عنه الأصمعي وكان يجلس بين يديه على حصير^(٢٩).

توفي الخليل بن أحمد سنة خمس وسبعين وقيل سبع وسبعين ومائة.

٥. **خلف الأحمر**، أبو حمز خلف بن حيان، مولى أبي بردة بن أبي موسى الأشعري، من شيوخ رواية الغريب واللغة والشعر، ومن أوائل نقاد الشعر والعلماء به وبقائله وبصناعته أخذ عن عيسى بن عمر وأبي عمرو بن العلاء، وكان شاعراً محسناً ليس في رواية الشعر أشعر منه^(٣٠) أخذ الأصمعي عنه، قال أبو عبيدة: ((خلف الأحمر معلم الأصمعي ومعلم أهل البصرة))^(٣١) توفي خلف نحو سنة ثمانين ومائة للهجرة.

٦. **يونس بن حبيب**، مولى بني ضبة، من شيوخ نحوي البصرة، أخذ عن أبي عمرو بن العلاء وحماد بن سلمة ونقل عنه سيبويه في كتابه كثيراً من آرائه، وكان يونس صاحب قياس في النحو ومذاهب يتفرد بها، أخذ عنه الأصمعي اللغة والأدب^(٣٢).

توفي يونس سنة اثنتين وثمانين ومائة للهجرة.

أولئك شيوخ من شيوخ الأصمعي نصت المصادر على أخذه منهم وتلمذته لهم وإن تفاوتت وجوه أخذه عن كل منهم، على أن ثمة إشارات أخرى إلى أخذ الأصمعي عن شيوخ آخرين منهم الكسائي الكوفي الذي روى أن الأصمعي أخذ عنه حروفاً في القراءة، وأبو الخطاب الأخفش والإمام الشافعي الذي لقيه الأصمعي بمكة وقرأ عليه شعر الشنفرى الأزدي^(٣٣).

أما الأعراب الذين شافهم الأصمعي ونقل عنهم ألسوالاً في شروحه وأخباره فهم كثر، منهم: أبو مهدي الباهلي وأبو مسحل وجهم بن خلف المازني وعمرو بن عامر وعمرو بن كركرة وأبو

البيداء الرياحي وأبو الخطاب البهلي وأبو طفيلة وأبو خيرة بن لقيط والمنتجع الأعراي وأبو عبد الله الجهمي فضلاً عن أسماء أكثر من عشرين آخرين روى عنهم بعض مروياته أو اشارت بعض المصادر إلى روايته عنهم.^(٣٧)

ولم يقتصر الأمر على هذا وحده فقد كان الأصمعي يستمع إلى طبقات مختلفة من الناس الذين يتوسم في كلامهم الفصاحة، أو يتوقع فيه الغريب، فهو يستمع إلى الصبيان وهم يلعبون ويتراجزون^(٣٨). ويستمع إلى المتسولين من الأعراب وهم يغربون في المسألة^(٣٩)، وإلى النسوة وهن يرقصن الأطفال أو ينشدن لهم الأشعار.^(٤٠)

وكان المريد رافداً آخر يستفيد منه الأصمعي زاده اللغوي والشعري، ويبدو أنه أحس مبكراً قيمة ارتياده هذه السوق، فهي هو يذكر أنه أسمع أبا عبيدة ما كتبه في الواحة في المريد، فمرت ستة حروف لم يعرفها أبو عبيدة، فقال له: ((شمرت في الغريب)).^(٤١)

ويبدو أن الأصمعي أدرك مبكراً أن المكث في البصرة، وانتظار ما تجود به الأيام من فرص الاقتباس من الأعراب الطارئين عليها لن تروي الظمأ فما كان منه إلا أن اقتدى بالشيخ، فشد الرحال إلى البادية، وكانت له رحلاته بين البصرة والكوفة.^(٤٢) ثم كانت له رحلاته إلى مكة المكرمة والطائف، وأقام بالمدينة زمناً^(٤٣) ولم يقتصر الأمر على ذلك، فقد كان يقصد مضارب الأعراب في قلب الجزيرة ليجمع في الواحة ما يجمع، ويرقد ذاكرته بما لا تحويه الأيام.^(٤٤)

ويطول المقام بالأصمعي في الحجاز، وتسنع له فرص لقاء بأعلام العلماء هناك، فيجلس إلى نافع بن عبد الرحمن قارئ المدينة، ويستمع إلى رواية الحديث فيها مالك بن أنس، ويجلس إلى الشافعي، ولكنه لا يلبث أن يخرج إلى البادية فيلزم هذيل سبع عشرة سنة، ولعل هذه الملازمة هي التي تحولت به إلى رواية الشعر

والأخبار وأيام العرب، ثم يعود إلى مكة، ويخرج بعد ذلك إلى بطون العرب، حتى تمتد مدة بقائه في بوادي الحجاز عشرين سنة.^(٤٥)

وقد تشير بعض الروايات بعد ذلك إلى أن الأصمعي لم يعتمد على المشافهة دائماً، وإنما كان يؤول إلى جملة من الكتب المؤلفة تذهب بعض المصادر إلى أنها مجموعة يسيرة لا تأخذها العين^(٤٦)، وتذهب مصادر أخرى إلى أنها غزيرة حين تذكر أن الأصمعي إذا دعاه الرشيد إلى صحبته في سفر ملأ من الكتب ثمانية عشر صندوقاً إذا خفف^(٤٧).

ولا نستبعد أن كتب الأصمعي كانت يسيرة في مرحلة طلبه العلم في البصرة، ثم مالبث أن استزاد منها عندما قصد بغداد واستقر فيها، ولا نستبعد بعد ذلك أن عدداً كبيراً من كتب الصناديق (الثمانية عشر) كان من مدوناته هو وأنها مما دولها خلال رحلته الطويلة في الحجاز، وعلى الرغم من ذلك كله علينا أن نتوقع أن ما اعتمد عليه الأصمعي من كتب ضمن مصادره العلمية يبقى ضئيلاً قياساً إلى مصادر علماء القرون التالية، وذلك أمر طبيعي إذا وضعنا في حسابنا أن القرن الثاني الهجري كان البداية الأولى لحركة التدوين التي اعتمدت أسسها الأولى على الرواية وحدها.

وكان لابد — بعد هذا الجهد المضني — من أن يبلغ الأصمعي ما بلغه الشيخوخ أصحاب الحلقات العلمية، على أننا لا نستطيع أن نحدد التاريخ الدقيق الذي شهدت فيه البصرة أول حلقة علمية عقدها الأصمعي وارتادها طلاب العلم إن لم نقم وزناً كبيراً لهذا الخبر الذي ساقه السيوطي حين قال: ((كانت مشيخة القراء وأماثلهم تحضره وهو حدث لأخذ قراءة نافع عنه))^(٤٨) فنحن نعلم أن الأصمعي جلس إلى نافع بالمدينة وأن نافعاً توفي سنة تسع وستين ومائة، ولا وجه لأن تأخذ (مشيخة القراء) عن (حدث) ونافع حي، فالعقول أن يكون السماع عن الأصمعي بسعد وفاة

نافع أو بعد سماع الأصمعي منه في الأقل، ولا يعقل أن يكون الأصمعي سمع نافعاً قبل سن الحدادة، بل لا يعقل أن يكون رحل إلى الحجاز قبل سن الرجولة، فلا وجه لقول السيوطي إلا إذا كان سن الحدادة عنده يعني عدم بلوغ سن الشيخوخة التي كانت تؤهل العالم للأخذ عنه.

والذي يحيل إلينا أن الأصمعي لم يستمر طويلاً على عقد حلقة القراءة، فسرعان ما اشتهرت حلقة برواية الشعر ونقده ودراسة الغريب، وإلى جانب حلقة كانت حلقة أبي زيد الأنصاري وحلقة أبي عبيدة معمر بن المثنى، وكانت كل حلقة من الحلقات الثلاث تتميز من قربتها بما يتميز به شيخها من قرينه، فقد (كان أبو زيد الأنصاري صاحب لغة وغريب ونحو، وكان أكثر من الأصمعي في النحو، وكان أبو عبيدة أعلم من أبي زيد والأصمعي بالأنساب والأيام والأخبار وكان الأصمعي بجرأ في اللغة لا يعرف مثله فيها ولا في كثرة الرواية) (١١).

وتختلف آراء الناس في شأن العلماء الثلاثة، ولا يكون الخلاف رهناً بعمق معرفة كل منهم دائماً، فثمة عوامل أخرى كانت تخفي وراء الانتصار — وربما التعصب — لهذا العالم أو ذاك، فأبو عبيدة كان ممن يطعنون على العرب ولهذا تعصب له من كان ميالاً للطعن على العرب، والأصمعي متصرف إلى انتمائه العربي شديداً الحماسة في الدفاع عنه ولهذا انتصر له العرب والمؤمنون بأن الطعن على العرب طعن على المسيرة الإسلامية.

وعلى الرغم من أن تيار الموالي والطاعين على العرب كان يجد متنفسه الفسيح في البصرة عصر ذاك استطاع الأصمعي أن يواجه الحملة الظالمة عليه وعلى انتمائه ويصمد بسوجهها، ويخرج من المعركة — بل المارك — منتصراً ولا سلاح له إلا سعة علمه وعمق معرفته وحبّه للعربية وإيمانه بها، ولعل أصدق ما يمكن الخروج به من قراءة أخباره مع أبي عبيدة الذي لم يكتف بالطعن عليه وإنما ذهب إلى الطعن على أبيه وأجداده وقيلته أن الأصمعي

ظل مدافعاً لامهاجاً (١٢). ولعله كان يتخرج من المهاجمة لما يوحى به موقف المهاجمة من فقدان الحجّة وانحياز السند، فكان حسبه أن يحتاج بعلمه وحده وأن يستند إلى صدق موقفه وسلامة معتقده.

ولم يقف الأمر عند أبي عبيدة بل تجاوز إلى أعلام آخرين منهم اسحق الموصلي وسيبويه اللذين كان يسينه وبينهما خلاف، والمفضل الضبي وابن الأعرابي اللذين ناوآه ودخل أولهما معه في مناظرة.

وقد يطول أمر استجلاء ما خاضه الأصمعي من مناظرات وما عمد إليه خصومه من وسائل الطعن عليه، بل إن الأمر ليطول أكثر إذا تابعتنا روايات عدد من المتأخرين الذين دسوا عليه كثيراً من الأخبار والحكايات المسينة لهذا السبب أو ذاك.

وكان حسب الأصمعي ليواجه ما واجهه أن يكون من كان علماً ودراية وحفظاً، وحسبه أن يكون عربياً محباً لعربيته ذاباً عنها وعن تاريخها، وحسبه أن يكون مؤمناً

خالص الإيمان بعقيدته الإسلامية رافضاً الطعن عليها أو على قادتها الأولين.

وعلى الرغم من هذه الخصومات العنيفة والمتشعبة التي خاضها الأصمعي طارت شهرته وملأ أعين الناس، لا نستثنى من ذلك خصومه ومناوئيه.

وكان الخليفة هرون الرشيد قد رغب في مجالسة عالم من علماء العربية يليق بمجلسه فذكر له الأصمعي وأبو عبيدة، فاستقدمهما إلى بغداد، ولكنه لم يلبث أن صرف أبا عبيدة وأبقى الأصمعي ((لأنه كان أصلح للمنادمة)) (١٣).

والغالب على الظن أن الرشيد اختبر الرجلين، فصح عنده أن الأصمعي أغزر علماً وأعلى كعباً من أبي عبيدة، ولا نستبعد أن يكون الاختبار هو الذي روى خبره أبو عثمان المازني عن أبي عبيدة الذي قال: ((أدخلت على هرون الرشيد فقال لي: يا معمر

بلغني أن عندك كتاباً حسناً في صفة الخيل أحب أن أسمعك منك.
فقال الأصمعي وما تصنع بالكتب؟ يحضر فرس ونضع أهدينا على
عضو عضو منه ونسميه ونذكر ما فيه. فقال الرشيد: يا غلام،
فرس. فأحضر فرس فقام الأصمعي فجعل يضع يده على عضو
عضو منه ويقول: هذا كذا، قال فيه الشاعر كذا. حتى انقضى
قوله. فقال لي الرشيد: ما تقول فيما قال؟ فقلت أصاب في بعض
وأخطأ في بعض، والذي أصاب فيه مني تعلمه والذي أخطأ فيه ما
أدري من أين أتى به))^(١).

ويبدو أن الرشيد لم يختار الأصمعي لهذا وحده، فلا بد من أن
يكون سمع بجانب من صفات كل من العالمين

هو كل منهما، فلما اقترن الخبر عنده بالبيان فضّل الأصمعي.
ونحن نستبعد كثيراً أن يكون اتصال الأصمعي بالرشيد على
الصورة التي قدمها ابن عبد ربه حين روى عن القاسم بن محمد
السلامي عن بشر بن الأطروش عن يحيى بن سعيد أن الأصمعي
قال: ((تصرفت بي الأسباب إلى باب الرشيد مؤملاً الظفر بما كان
في المهمة دفناً أترقب به طالع سعد، فاتصل بي ذلك إلى أن صرت
للحرس مؤانساً بما استملت من مودقم، فكت كالضيف عند
أهل المبرة، فطرفهم متوجهة بإعجابي، وطاولتني الغايات بما كذبت
به أن اصير إلى ملالة، غير أنني لم أزل مُحسبياً للأمل بما ذكرته عند
اعتراض الفترة، وقلت في ذلك:

وأي لقي أعير ثبات قلب

وساع ما تضيق به المعاني

تجاذبه المواهب عن إباء

لا بل لاتواتيه الأماني

فرب معرس لليأس أجلى

عن الدرك الحميد لدى الرهان

وأي فتى أناف على سمو

من المهمات ملتهب الجنان

بسفير توسع في الصدر ماضي

على العزمات والعصب اليماني

قلم بعد أن خرج علينا خادم في ليلة نثرت السعادة والتوفيق

فيها الأرق بين أجفان الرشيد فقال: هل بالحضرة أحد يحسن

الشعر؟ فقلت: الله أكبر، رب قيد مضيقه قد فكك التيسير للإنعام،

أنا صاحبك إن كان صاحبك من طلب فادمن، وحفظ فأتقن،

فأخذ بيدي ثم قال: أدخل (عسى) أن يحتم الله لك بالإحسان لديه

والنصوب، فلعلها أن تكون ليلة تعوض صاحبها الغنى. قلت:

بشرك الله بالخير. قال: فدخلت فواجهت الرشيد في البهو جالساً

كانما ركب البدر فوق أزواره جهالاً، والفضل بمن يحيى إلى

جانبه...))^(٢)، ويمضي ابن عبد ربه في رواية تفاصيل اللقاء،

وأستلة الرشيد وإجابات الأصمعي وروايته ما استنشده من أشعار

حتى يستوفي الخبر سبع صفحات من مطبوعة العقد الفريد.

إن شئنا لا يقوم حول تفاصيل هذا الخبر الطويل ولا سيما

ماورد فيه من تأكيد جري الأصمعي جري فرس رهان في إجاباته

عن استلة الرشيد، فهي تفاصيل ليست بعيدة عما تناقله آخرون

غير ابن عبد ربه في أحاديثهم عن مجالس الرشيد التي حضرها

الأصمعي ورووا ما دار في تلك المجالس من حوار، ولكننا نشك في

مقدمة النص التي نقلناها ونرفض أن يكون الأصمعي جلس بباب

الرشيد ينتظر الفرصة السانحة للدخول عليه، وإن الرشيد أرق

فارسل يطلب من يعينه على السهر، فتلک تفاصيل أليق بقصص

ألف ليلة وليلة التي لم تخل فعلاً من ذكر الأصمعي في قصص

استندت بطولتها إلى الخليفة الرشيد.

أما تفاصيل الخبر فلا يرد عليها إلا الاستطراد في الحوار بين

الرشيد والأصمعي استطراداً لانهده في أخبار لقاء العلماء

بالخلفاء، ولكننا لا نستبعد أن تكون التفاصيل مجموعة من أخبار

متفرقة ومرتبطة هذا الترتيب المتنامي في الخبر، أما الظن بشأن الخبر

موضوع برمته وأن ابن عبد ربه لفقه ليومى إلى تعاطف الرشيد مع

الأمويين^(٢٠)، فذلك أمر لا نظمتن له لما نعرفه من أن ابن عبد ربه لم يبد تعصباً ظاهراً ولا خفياً للأمويين حين ساق أخبارهم وأخبار العباسيين في جزء برأسه من كتابه العقد الفريد^(٢١).

ومهما يكن الأمر فإن استقرار الأصمعي في بغداد، وصلته الدائمة بالخليفة هرون الرشيد كان عاملاً مهماً من عوامل شهرته، ولكنه لم يكن العامل الرئيس، فعلم الأصمعي وروايته ومعرفته باللغة والشعر والأخبار كانت حصيلة تفوق حصيلة أكثر معاصريه ممن اشتهروا وخلدوا من دون أن تكون لهم صلة بخليفة أو سواه من ولاة الأمور، وحسبنا أن نومي إلى شيخ الأصمعي الخليل ابن أحمد وتلميذ الأصمعي محمد بن سلام الجمحي اللذين ظلا مستقرين في البصرة ونالا من الشهرة ما نالا بفضل العلم وحده، بيد أن ذلك كله لا يلغي حقيقة شاخصة وهي أن صلة الأصمعي بالرشيد أتاحت لروايته التي رواها في مجلسه أن تجد طريقها إلى عدد كبير من الكتب التي عنت بأخبار الرشيد أو بأخبار الدولة العباسية، فضلاً عن كتب الأدب واللغة والنقد، ومثل هذه الفرصة مما لا يتاح إلا لعالم كالأصمعي يتصل بخليفة كالرشيد.

لقد حفلت تلك المجالس بما بهر الناس، بل بما بهر الخليفة نفسه أحياناً، وحسبنا أن نشير إلى ما كان من سؤال الرشيد عن معنى كلمة (محرم) في بيت الراعي:

قتلوا ابن عَفَّانَ الخليفة مُحَرِّماً

وَدَعَا لِلْمُحَرِّمِ أَرْثَ مَثَلَهُ مَقْتُولاً

وكان الكسائي حاضراً فقال: أجرم بالحج فقال الأصمعي والله ما كان أحرم بالحج ولا أراد الشاعر أنه في شهر حرام فيقال أحرم إذا دخل فيه كما يقال أشهر إذا دخل في الشهر وأعام إذا دخل في العام، فقال الكسائي: ماهو غير هذا وفيه المراد؟ فقال الأصمعي: ما اراد عدي ابن زيد في قوله:

قتلوا كِسْرَى بليلاً مُحَرِّماً

فتولى لم يمتنع بـ كَفَنَ

أي إحرام لكسرى؟ فقال الرشيد: فما المعنى؟ قال: كل من لم يأت شيئاً يوجب عليه عقوبة فهو محرم لا يحل شيء منه. فقال الرشيد: ما تطاق في الشعر يا أصمعي. ثم قال: يا علي إذا جاءك الشعر فإياك والأصمعي^(٢٢).

لقد أدرك الرشيد بفطرتة العربية وبعد نظره أن الأصمعي عبقرية نادرة ولهذا جعله موضع ثقة في اختصاصه، بل إن بعض الروايات لتشير على نحو خفي إلى أنه كان يضع نفسه منه موضع التلميذ من شيخه. روى ابن خلكان بإسناده عن أبي حاتم السجستاني عن الأصمعي أنه قال: دخلت على الرشيد هرون ومجلسه حافل، فقال: يا أصمعي ما أغفلك عنا وأجفاك لحضرتنا قلت: يا أمير المؤمنين، والله ما لاقتني بلاد بعدك حتى أتيتك. قال: فإشار إلي أن أجلس فجلست حتى خلا المجلس ولم يبق غيري ومن بين يديه من الغلمان فقال: يا أبا سعيد ما معنى قولك ما لاقتني بلاد بعدك؟ قلت: ما أمسكتني يا أمير المؤمنين، وأنشدت قول الشاعر:

كفَّاكَ: كفٌّ ماثليقٌ درهماً

جوداً وأخرى تُعْطَى بالسيفِ دماً

أي تمسك درهماً. قال: أحسنت، وهكذا فكن. وقرنا في الملا، وعلمنا بالخلا، فإنه يقبح بالسلطان أن لا يكون عالماً. إما أن أسكت فيعلم الناس أنني لا أفهم إذ لم أجب، وإما أن أجب بغير الجواب فيعلم من حولي أنني لم أفهم ما قلت. قال الأصمعي فعلمني أكثر مما علمته^(٢٣).

وما دام الرشيد يضع الأصمعي هذا الموضع من نفسه فليس عجباً أن يجعله ضمن من يجعلهم رفاق رحله أينما انتوى الرحيل، فالأصمعي مع الرشيد في (الرقعة)، وهو معه في (طوس) وهو معه في (الحجاز) إذا نوى الحج (٥٦هـ)، بل إنه يكاد لا ينقطع عن صحبته إلا حين يعتزم الرشيد الغزو^(٢٤).

أما صلة الأصمعي بالبرامكة فإنها تبدو غامضة من خلال

الروايات المتناقضة التي ساقها الإخباريون، فهذا هو ابن خلكان يروي لنا قصة حضور الأصمعي وأبي عبيدة إلى بغداد فيذكر مرة أنها جرت في مجلس الرشيد، ويذكر أخرى أنها جرت في مجلس الفضل بن يحيى البرمكي، ولا وجه لذلك إلا أن يكون ابن خلكان نقل عن مصدرين مختلفين روى كل منهما رواية تختلف عن رواية الآخر.^(٩٨)

والذي نرجحه أن صلة الأصمعي بالبرامكة كانت أمراً مفترضاً مادام الأصمعي على صلة بالرشيد على أننا لا نقبل بسهولة تلك الرواية التي تشير إلى أن جعفر البرمكي هو الذي أوصل الأصمعي إلى الرشيد،^(٩٩) فقد تواترت الروايات التي ذكرناها على أن الرشيد هو الذي استقدم الأصمعي وأبا عبيدة من البصرة.

ولم تكن تخلو أكثر مجالس الرشيد التي كان يحضرها الأصمعي من حضور البرامكة ومطارحتهم إياه رواية الأشعار، فقد روى الحاقمي خبراً طويلاً عن أبي عبد الله الحكيمي عن أحمد بن يحيى عن الزبير عن الأصمعي أن الرشيد استدعاه وعنده يحيى بن خالد وجعفر والفضل ليفصل بينهم فيما اختلفوا عليه حول أشعر بيت قالته العرب في التشبيه، وأن الأصمعي روى في ذلك المجلس من أشعار القدماء وتشبيهاهم ما وافق الأشعار التي رويها، فلما حكموه فيما رويوا حكم للرشيد فخرج من المجلس ثلاثين بادرة من المال.^(١٠٠)

وتشير بعض الروايات إلى أن صلة الأصمعي بجعفر البرمكي لم تكن بالعميقة ولا الحسنة على الرغم من أنه ألف له كتاب (النوادر)، نلمح ذلك في رواية ساقها الجهشياري قال فيها: ((قال يوماً جعفر لخدام له: احمل معنا ألف دينار فإني أريد أن أمر بالأصمعي فإذا حدثني وأضحكني فضع الكيس في حجره. ثم صار إليه ومعه أنس بن أبي شيخ، فحدثه الأصمعي بكل شيء فلم يضحك فقال له أنس: إنه قد أضحكك جهده فلم تضحك،

وليس عادتكَ رُدْ شيء قد أمرت بإخراجه من بيت مالك، فقال جعفر: ويلك، قد وصلنا هذا بخمسمائة ألف درهم ولم أدخل بيتاً قبل هذه الدفعة، ورأيت حبه مكسوراً، وعليه بزر كار منجرد، ونحته مصلى وسخ، وكل ما عنده رث، وأنا أرى أن لسان النعمة أنطق من لسانه، وأن ظهور الصنيعة أمدح وأهجي من مديحه وهجائه، فعلام أعطيه الأموال إن لم تظهر الصنيعة عنده، ولم تنطق النعمة بالشكر عنه؟ ثم أنشد قول نصيب.

فعاَجُوا فأنثَوْا بالذي أنتَ أهله

ولو سـكـتـوا أنثتُ عليكِ الحَقائبُ^(١٠١)

على أن ثمة روايات أخرى قد تشير إلى علاقة غير هذه بين الأصمعي والبرامكة فقد رويت عنه أقوال أشار فيها إلى فضل البرامكة عليه، روى ابن المعتز عن محمد ابن الأعلى عن عبد الله بن أحمد عن الأصمعي قوله: ((مارأيت أنجب من البرامكة رجالاً وأطفالاً، ولا أشرف منهم أحوالاً، ما أعلم أبي حضرت يحيى والفضل ولا جعفر إلا انصرفت عنهم بالحباء الجزيل))^(١٠٢) ولا يخلو من دلالة أن ابن المعتز روى هذا القول في صدر رواية مفصلة عن حضور الأصمعي مجلس الفضل بن يحيى بدعوة منه ومجالسته ومناذمته ومواكلته ثم إنشاده أشعاراً لأبي نواس طرب لها الفضل فأمر بألف دينار لأبي نواس وعملها للأصمعي.

لقد كانت علاقة الأصمعي بالبرامكة أمراً هيأت له علاقته بالخليفة الرشيد، ولا نستبعد بعد ذلك أن يكون العامل المادي هو الذي يقف وراء بعض ما نقل عنه من أقوال في حقهم.

ولنا أن نقف بعد ذلك كله بإزاء ما نقلته بعض المصادر من قول الأصمعي: ((لما قتل الرشيد جعفر البرمكي، أرسل إلي ليلاً فراعني وأعجلني الرسل، فزادوا في وجلي، فصرت إليه، فلما مثلت بين يديه أوما إلي بالجلوس ثم قال: لو أن جعفر خاف أسباب الردى

لَنَجَسَا بِمَهَجَتِهِ طِمْرٌ مَلْجَمٌ

ولكان من حذر الخوف بحيث لا

يرجو اللحاق به العقاب القشعم

لكنه لما تقارب يومه

لم يذفع الخذلان عنه منجم

ثم قال: الحق بأهلك. فنهضت ولم أحر جواباً، وفكرت فلم

أعرف لما كان منه معنى إلا أنه أراد أن يسمعي شمره
فأحكيه^(١١).

ويبدو أن تفاصيل هذه الرواية أغرت بعض الباحثين بالظن أن
الأصمعي كان على علاقة وثيقة بالبرامكة، وأن الرشيد صرفه عن
بلاطه، بل عن بغداد برمتها، بعد أن نكبه، ولهذا راحوا يسوغون
ماروي له من أبيات في هجاء البرامكة بأنها (الرخصة) التي يعبر بها
حدود المدينة — أي بغداد — سليماً معاً في يلحق بإهله في
البصرة^(١٢).

ونحن نرفض هذا الظن برمته، فأقل ما يرد عليه أن الرشيد لو
علم أن الأصمعي كان على علاقة وثيقة بالبرامكة لألحقه بجعفر
بلا تردد، فليس شأن الأصمعي عنده بشيء إزاء شأن جعفر، أما
الزعم بأن هجاء البرامكة رخصة عبور إلى البصرة فأمر غريب،
فالرشيد لم يكن من البلاهة بحيث تخذه أبيات هجاء مقتل، ولو
أنه خدع أول الأمر وسمح للأصمعي باللحاق بالبصرة أفكانت
البصرة بعيدة عن متناول يده لو أنه اضمر السوء للأصمعي؟ إن
مسألة (رخصة المرور) مما لا يقبله المنطق العلمي.

لنا إذن أن نبحث عن وجه آخر للحقيقة التي تكمن وراء
الحادثة، والذي نطمئن إليه — إن صحت تفاصيل الرواية كلها —
هو أن دوافع الرشيد لطلب الأصمعي بعد مقتل جعفر وإنشاده
الشعر وإلحاقه بأسأله تكمن في أمرين، أولهما: ما صرح به
الأصمعي نفسه من أن الرشيد كان يريد أن يروي قوله في مقتل
جعفر، وذلك ما حدث فعلاً، وثانيهما: أن الرشيد كان في حالة
أوحش له أنه مقبل على أمور جسام لم يعد لمجالس الشعر والنوادر

والملاح معها موضع ولهذا صرف الأصمعي إلى أهله.

وهكذا لحق الأصمعي بالبصرة سنة سبع وثمانين ومائة،^(١٣) بعد

أن قضى في بغداد نحو أربع عشرة سنة.^(١٤)

ونحن لا نشك في أن الأصمعي عاد إلى مدينته البصرة مثقلاً بما
أصابه من عطاء الرشيد، ولكننا نشك في أنه خرج من بغداد
((وهو أعلم منه حيث قدم باضعاف مضاعفة))^(١٥)، فتلك مبالغة
لا يشفع لها ما رأيناه من شدة طلبه للعلم ورحلته في طلبه سنوات
طويلة قبل قدومه إلى بغداد وإن كان ذلك لا يلغي الحقيقة العامة
التي تقرر أن علم الإنسان، أي إنسان، يزداد بازدياد تجاربه
وامتداد عمره.

ويستقر الأصمعي في البصرة ليقضي فيها السنوات المتبقية من
عمره من دون أن تغريه بمفارقتها دعوة الخليفة المأمون الذي كان
حريصاً على أن يكون رجل مثل الأصمعي في صحبته، حتى إنه
ليقول ليحيى بن أكرم عندما وصل إلى بغداد بعد مقتل أخيه
الأمين: ((وددت لو أتي وجدت رجلاً مثل الأصمعي ممن عرف
أخبار العرب وأيامها وأشعارها ليصحبني كما صحب
الرشيد))^(١٦).

ثم لا يكتفي المأمون بالأمني وإنما يوجه إلى الأصمعي بالبصرة أن
يصير إليه فيعتذر محجاً بضعفه وكبره ((فكان المأمون يجمع
المشكل من المسائل ويسيرها إليه ليحبب عنها))^(١٧).

ونكاد نشك في أن الضعف والكبر هما اللذان عاقا الأصمعي
عن اللحاق بالمأمون، ونرجح أن الرجل نظر في الأمور فوجد أن
بلاط المأمون لن يكون كبلط الرشيد، وأن رواد هذا البلاط
وحاشيته لن يكونوا كرواد بلاط الرشيد وحاشيته، وأن الأحداث
التي مرت ابتداءً بوفاة الرشيد وانتهاءً بمقتل الأمين لن تتيح له —
وهو ذو الهوى العربي — أن يجد لنفسه موضعاً مقبولاً في
ذلك البلاط، فتعلل بالضعف والكبر لكي لا يضع نفسه موضعاً

خبرة او رغبة في ولوجها.

وعلى الرغم من أن الأصمعي كان قد تجاوز الخامسة والستين عند عودته إلى البصرة، كانت حافظته لما تزل قوية كما كانت أيام شبابه، روى أبو بكر النحوي أن الحسن بن سهل (وزير المأمون) لما قدم العراق قال: أحب أن أجمع قوماً من أهل الأدب، فأحضر أبا عبيدة والأصمعي، ونصر بن علي الجهضمي وحضرت معهم، فابتدأ الحسن ينظر في رقاع بين يديه للناس في حاجاتهم فوقع عليها فكانت خمسين رقعة، ثم أمر فدفعت إلى الخازن، ثم أقبل علينا فقال: قد فعلنا خيراً ونظرنا في بعض مانرجو نفعه في أمور الناس والرعية، فلتأخذ الآن فيما تحتاج إليه، فأفضنا في ذكر الحفاظ فذكرنا الزهري وقنادة ومرزبان، فالتفت أبو عبيدة فقال: ما الغرض أيها الأمير في ذكر من مضى وبالحضرة هاهنا من يقول إنه ماقراً كتاباً قط فاحتاج إلى أن يعود فيه، ولا دخل قلبه شيء فخرج عنه؟ فالتفت الأصمعي وقال: إنما يريدني هذا القول أيها الأمير، والأمر في ذلك على ما حكى، وأنا أقرب إليك، قد نظر الأمير فيما نظر من الرقاع وأنا أعيد ما فيها وما وقع به الأمير رقعة رقعة. قال فأمر فأحضرت الرقاع. فقال الأصمعي: قال صاحب الرقعة الأولى كذا واسمه كذا فوقع له بكذا والرقعة الثانية والثالثة حتى مرّ في نيف وأربعين رقعة، فالتفت إليه نصر بن علي فقال: أيها الرجل أبق على نفسك من العين فكف الأصمعي)).^(٩٦)

ولا تخلو الرواية من دلالة على اشتهاار الأصمعي بقوة الحافظة، وإن كانت بعض تفاصيلها مما قد يحمل على الشك في صحتها، فنحن نعلم أن الأصمعي غادر بغداد إلى البصرة بعد نكبة البرامكة ولم يعد إلى بغداد حتى حين دعاه الخليفة المأمون إليها وأن الحسن بن سهل لما قدم العراق ووزر للمأمون كان من الشغل بحيث لا تتاح له فرصة السفر إلى البصرة حيث يمكن أن يجتمع هؤلاء العلماء، فضلاً عن أن الرواية تكاد تقرر أن الأمر جرى في بغداد

وفي ديوان الوزارة التي يجلس الوزير فيها عادة للنظر في رقاع الناس، فإذا أعرضنا عن تفاصيل الرواية نفسها فإن لنا أن نطمئن إلى قوة حافظة الأصمعي وسعة روايته ورصانة علمه، فتلك هي العوامل التي هيأت لحلقته العلمية في المسجد الجامع بالبصرة أن تغدو من أضخم الحلقات التي ظل يرتادها طلابه القدماء فضلاً عن لحن لحنهم من طلابه الجدد.

وتعطي السنوات الثلاثون الأخيرة من عمر الأصمعي هبة لينة يقضيها بين حلقاته العلمية وانصرافه إلى التأليف بعيداً عن تعقيدات حياة البلاط ومفاجآته.

ويبدو أن من العسير تخليص أخبار حلقاته العلمية قبل ذهابه إلى بغداد من أخبارها بعد عودته، فالذين نقلوا أخبار تلك الحلقة لم يحددوا الأزمان، كما أن طبيعة الحوار الذي نقلته الروايات لا تشي بأي دليل يمكن الاعتماد عليه في عملية التحديد، فهو حوار لم يكن يدور حول أحداث الساعة ولا حول شخصيات معاصرة، إنما كان يدور حول اللغة والأدب وأشعار القدماء، وعلى الرغم من ذلك قد نستطيع أن ننسب عدداً من الروايات إلى مرحلة ما بعد عودته من بغداد لا سيما تلك التي كان يروي فيها ماجرى له من حوار مع الرشيد أو غيره من القادة ببغداد.

وعلى الرغم من أنه عاد من بغداد باموال طائلة تشير بعض الروايات إلى أنه ظل حريصاً على تنمية ثروته، فهي تشير إلى أنه اشتغل بتجارة الفواكه والثمار والخيل والإبل بمساعدة نفر من بني اصمعي^(٩٧) علماً أن روايات أخرى أشارت إلى ما يوحى بأنه تزهد في أواخر أيامه، فقد ذكر أنه ركب حماراً دميماً ((فقيل له: بعد براذين الخلفاء تركب هذا؟ فقال متمثلاً:

ولمّا آبت إلا انصراماً لودّها

وتكديرها الشرب الذي كان صالحاً
شربنا برنق من هواها مكثراً

وليس يعاف الرنق من كان صاها

هذا، وأملك ديني، أحب إلي من ذلك مع فقدته))^(٣٧)

ولا نرى إلا أن نحمل الموقف على حرص الأصمعي، أما عبارته الأخيرة فقد نرى لها بعداً آخر غير بعد الزهد ونرجح الظن بأن الأصمعي قصد منها التعريض بالحال السائدة بعد وفاة الرشيد، فهي حال كان يرى فيها اللحاق بالبلاط وحاشيته ضرباً من الاضطرار إلى فقدان الدين.

وقد أقعد المرض الأصمعي في أواخر سنوات عمره، فلم يعد يعقد حلقاته بالمسجد الجامع، فلما اشتد به المرض لزم داره حتى وافته المنية سنة عشر ومائتين للهجرة.^(٣٨)

ولعل أصدق ما يصور ما خلفه الأصمعي في نفوس معاصريه مارواه أبو العبيد من قوله: ((كنا في جنازة الأصمعي فجذبني أبو قلابه حيش بن عبد الرحمن الجرمي - وقيل حيش بن منقلد قاله المرزباني في المعجم - الشاعر فأنشدني لنفسه:

لسمن الله أعظماً حلوها

نحو دار البلى على خشبات

أعظماً بفض النبي وأهل البيت

بيت والطيين والطيبات

قال: وجذبني أبو العالية وأنشدني، واسم أبي العالية الحسن بن مالك

لا در در بنات الأرض اذ فجعت

بالأصمعي لقد أبقت لنا أيفاً

عش ما بد لك في الدنيا فلست نرى

في الناس منة ولا من عليه خلقاً

قال: فعجبت من اختلافهما فيه))^(٣٩)

ولعل أبا العبيد كان أدري بأسباب اختلاف الشعراء، بل إن النصين ليقران منطلق الخلاف بينهما.

لقد كان طبعاً أن يثير الأصمعي ما اتاره من خلاف الناس فيه قبل وفاته وبعدها، بل إن الوضع الاجتماعي والسياسي كان هو

الكفيل بزرع الخلاف حول أية شخصية بارزة تتخذ موقفاً وتكون طرفاً في الصراع، فكيف بالأصمعي الذي كان له هواه القومي والمذهبي الذي التزم به التزاماً تخضع عن مواقف كان من الطبيعي ألا تلقى الترحيب عند جميع معاصريه.

أما حياة الأصمعي الأسرية فإنها لم تشغل بال من عناو بسيرته، على أن ثمة أخباراً متفرقة قد تقدم لنا صورة ما عن هذا الجانب من حياته، فقد ذكر أن الأصمعي قال: ((مررت بالبادية على رأس بشر، وإذا على رأسها جوار، وإذا واحدة منهن كأنها البدر، فوقع علي الرعدة وقلت لها:

يا حسن الناس إنساناً وأملحهم

هل باشتكائي اليك الحب من ياس

فبيني لي بقول غير ذي خلف

أبـ الصريحة ثني منك أم ياس

فرفعت رأسها إلي وقالت: أخساً. فوقع في قلبي مثل حجر

الفضا، فانصرفت عنها وأنا حزين، ثم رجعت إلى رأس البسر فإذا

هي على رأس البسر فقالت:

هلم نبح الذي قد كان أولك

وتحدث الآن إقبـ الأ من الراس

حتى نكون بشرأ في ودنا

مثل الذي يختذي نعلأ بقـ ياس

فانطلقت معها إلى أبيها فتزوجتها فابني علي منها))^(٤٠)

وثمة رواية ساقها الخطيب البغدادي روى فيها حديثاً ورد في

سنده اسم محمد بن عبد الملك بن قريب الأصمعي علق البغدادي

نفسه عليها بقوله: ((لم أسمع لمحمد بن الأصمعي ذكراً إلا في هذا

الحديث))^(٤١)

ومن جمع الروايتين يمكن القول إن الأصمعي تزوج في مرحلة

طلب العلم في البادية، أي في مرحلة شبابه، وأنه رزق بولدين

أحدهما علي والأخر محمد، ويدعم هذا مارواه أبو حاتم

السجستاني من قوله: ((دخلت على الأصمعي في مرضه الذي مات فيه فسألته عن خبره ثم قلت: كم سنة مضى من عمرك؟ فقال: لا أدري ولكنني أحدثك، كنت شاباً مقبلاً فتزوجت فولد لي، وولد لأولادي وأناحي)).^(٧٧)

يبد أن الواقع التاريخي لا يشير إلى أي نشاط لهذين الولدين، فكل مانعرفه عن نشاط اسرة الأصمعي العلمي هو تلمذة ابن أخيه عبد الرحمن بن عبد الله وابن اخته أحمد بن حاتم وروايتهما عنه وانتقال مصنفاته إلى أحمد بعد وفاته^(٧٨)، وقد ذهب الباحثون في تعليل ذلك مذهبن، أولهما: أن الأصمعي لم يخلف عقباً من الذكور قط، وأن رواية البغدادي لما لا يؤخذ بها.^(٧٩) وثانيهما أن ولدي الأصمعي ماتا صغيرين أو شابين فلم ييسق إلا الإناث من عقبه وعقب عقبه.^(٨٠)

على أن ثمة احتمالاً ثالثاً تذهب إليه، ففقد تزوج الأصمعي مبكراً كما تشير إلى ذلك روايتا الخطيب البغدادي وياقوت، ولكن ثمة رواية تؤكد أنه حين ورد على بغداد ورد بلا زوج، فقد

سأله جعفر البرمكي عندما أراد أن يهديه جارية إن كان له زوج فأجاب بالنفي،^(٨١) وغير مستبعد أن يكون طلق زوجته قبل وروده على بغداد ولم تجد أبياته التي استرضاها بها،^(٨٢) فرحلت إلى البادية وأخذت أولادها معها ثم غابت أخبارها وأخبارهم سوى أنه علم أنهم تزوجوا وأعقبوا، فتلك كما نظن هي علة عدم اشتهار أحد منهم بالأخذ عن أبيه أو الرواية له.

ذلك ما خلفه الأصمعي من عقب أما ما خلفه من كتب فكثير ذكر ابن النديم من كتبه سبعة وأربعين كتاباً،^(٨٣) وذكر ابن خلكان خمسة وثلاثين كتاباً يبدو أنه نقلها من قائمة ابن النديم ولكنه اسقط أسماء اثني عشر كتاباً،^(٨٤) وثمة مصادر أخرى ذكرت له أسماء كتب لم يرد ذكرها في قائمتي ابن النديم وابن خلكان.^(٨٥)

تلك هي أهم الملامح التي يمكن الخروج بها من جملة الروايات والاجتهادات التي سجلها القدماء والمحدثون حول سيرة الأصمعي فاختلّفوا لاختلاف زوايا النظر حتى غدا الخروج بصورة قريبة من الواقع مهمة تحتاج إلى دقة نظر، وذلك ما طمح إليه هذا البحث من دراسة هذا العلم الجليل من أعلام التاريخ العلمي العربي.

الهوامش والمصادر

- ١) حميد أمين في أطروحة للدكتور: (الأصمعي بين الرواية والنقد) وإياد عن النجيد في كتابه الأصمعي وجهوده في رواية الشعر الجاهلي (دار الشؤون الثقافية بغداد ١٩٨٩م ١٣ - ١٧.
- ٢) ينظر حول هجاء باهلة: البيان والبيان، الجاحظ، تحقيق عبد السلام هرون ط ٤، ٤/٣٦.
- ٣) ينظر المبحث المستقصى الذي عقده د. عبد الحميد الشلفاني في كتابه (الأصمعي اللغوي) مصر ١٩٧٧م، ١٦ - ٢٤.
- ٤) ينظر مثلاً: أخبار النحويين البصريين، السرياني، تحقيق كركو، بيروت، ١٩٧٠م، ٥٨، ووفيات الأعيان، ابن خلكان، تحقيق إحسان عباس، بيروت، ١٩٧٧م، ٣/١٧٠.

- ١) العمدة، ابن رشيقي، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، مصر ١٩٧٢م، ٢٧/١.
- ٢) الحيوان، الجاحظ، تحقيق عبد السلام هرون، مصر ١٩٤٥م، ٧٢/١ - ٧٣.
- ٣) اختلف في كنيته، فقبيل: أبو حاتم، وأبو بكر، وأبو قندين، أما قريب فهو لقب لعاصم، ولحق التصحيف والتحريف بعض الأسماء في سلسلة نسب فصار اسم جده عبد الملك (عبد الله) ومظهر (مظهر) ورياح (رياحاً) وسعد (سعيداً) وغنم (قيماً) وسقطت بعض الأسماء في هذا المصدر أو ذاك فقد سقط اسم عبد الملك واسم عمرو واسم عبد الله في بعض المصادر تنظر المتابعة المستقصية التي أجراها الدكتور سالم

- ٢٤) البيان والتبيين، ٣٢١/١.
- ٢٥) ينظر: العقد الفريد، ٤٦٥/٢، ٤٠/٣.
- ٢٦) ينظر معجم الأدباء، ١٤٠/٤.
- ٢٧) الأغاني، ٧٠/٦.
- ٢٨) المعارف، ٥٤١.
- ٢٩) إنباه الرواة على أنباه النحاة، القفطي، طبعة (دار الكتب) مصر، ١٩٥٠م، ٣٤٢.
- ٣٠) البصائر والدخائر، ٥٩٧/٣.
- ٣١) إنباه الرواة على أنباه النحاة، ٣٤٨/١.
- ٣٢) معجم الأدباء، ١٧٩/٤.
- ٣٣) م. ن. ٣١١/٧، والمزهر، السيوطي، تحقيق، محمد أحمد المولى وزميله، مصر ١٩٥٨م، ٣٩٩/٢.
- ٣٤) معجم الأدباء، ٣٨٠/٦.
- ٣٥) ينظر الجرد الذي أجراه إيباد عبد المجيد لأسماء من روى الأصمعي عنهم في كتابه (الأصمعي وجهوده في رواية الشعر العربي)، ١١٩ — ١٢٠.
- ٣٦) ينظر: المزهر، ٤٠/١.
- ٣٧) ينظر: البصائر والدخائر، ٣٣٦/٣.
- ٣٨) ينظر: العقد الفريد، ٤٢٢/٣.
- ٣٩) ذيل الأمالي والنوادر، ١٨٢.
- ٤٠) ينظر: تحفة المجالس، ٣٤٢.
- ٤١) ينظر: معجم الأدباء، ٤٥٧/٣، والعقد الفريد ٢٥١/٦، والمزهر ٤١٣/٢.
- ٤٢) ينظر: الأصمعي حياته وآثاره، ٦٥، والأصمعي وجهوده في رواية الشعر العربي، ٦٨، هـ-٢.
- ٤٣) تنظر أخبار رحلاته في: الأصمعي اللغوي، ١١، ١٢.
- ٤٤) ينظر: الأصمعي بين الرواية والنقد، ٥٦.
- ٤٥) ينظر ذلك في الرواية التي رواها الأصمعي بإسناده عن اسحق الموصلي عن الأصمعي في الأغاني ٣٠٢/٥، والغريب أن ياقوتا الحموي روى في معجم الأدباء ١٩٨/٢ — ١٩٩ أن صاحب الكتب هو اسحق الموصلي وأن الذي سأله عن كميتها الأصمعي، وذلك تضارب في الرواية عجيب.
- ٤٦) المزهر، ٤١٥/٢.
- ٤٧) إنباه الرواة على أنباه النحاة، ٢٠١/٢.
- ٤٨) ينظر: الأصمعي اللغوي، ٥٣.

- ٧) تنظر هذه الألقاب في طبقات النحاة واللغويين، ابن قاضي شهاب، تحقيق
- تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مصر ١٩٦٥م، ١١٢/٢، وشذرات الذهب، ابن العماد الحنبلي، بيروت (د.ت) ٣٦/٢.
- ٨) المعارف، ابن قتيبة، تحقيق ثروت عكاشة، مصر ١٩٦٠م، ٥٤٣، وذهب ابن خلكان في وفيات الأعيان ١٧٥/٣ إلى أنها بين سنتي ١٢٢ و ١٢٣ هـ.
- ٩) أخبار النحويين البصريين، ٧٩.
- ١٠) مراتب النحويين، أبو الطيب اللغوي، (د.ت) ٦٥.
- ١١) ينظر: الاشتقاق، ابن دريد، تحقيق عبد السلام هرون، مصر ١٩٥٨م، ٢٧٢، وتنظر رواية أخرى في وفيات الأعيان ١٧٤/٣ — ١٧٥.
- ١٢) تنظر المناقشة القيمة التي أجراها سالم حيد للروايات وتفنيد تفصيلها كلمة كلمة في أطروحته الأصمعي بين الرواية والنقد، ٩.
- ١٣) نور القبس، المرزباني، تحقيق رودلف زلهم، فيسبادن، ١٩٦٤م، ١٢٥.
- ١٤) محاضرات الأدباء، الراغب الأصفهاني، بيروت (د.ت)، ١٧٠/١.
- ١٥) الأغاني، أبو الفرج الأصفهاني، طبعة دار الكتب، ٣٨٦/٥.
- ١٦) ذيل الأمالي والنوادر، أبو علي القسالي، طبعة دار الكتب، ١٩٢٥م، ١٢٦.
- ١٧) الأصمعي حياته وآثاره، د. عبد الجبار الجومرد، بيروت ١٩٥٥م، ٥٢.
- ١٨) ذلك ما عمد إليه الدكتور عبد الجبار الجومرد في كتابه (الأصمعي حياته وآثاره) حين صور نشأة الأصمعي تصويراً قصصياً معتمداً على بعض القرائن.
- ١٩) ينظر: الفرج بعد الشدة، التنوخي، القاهرة ١٩٥٥م، ٢٢١ ونحن لا نستبعد الاتجاه القصصي في النص ولكن ثمة إشارات أخرى تؤكد فقره، منها إشارة الخوانساري في كتابه (روضات الجنات) ط ٢، ٤٣٩.
- ٢٠) العقد الفريد، ابن عبد ربّه، تحقيق أحمد أمين وزميله، مصر ١٩٤٨م، ٣٠٦/٥.
- ٢١) ينظر: الكامل في اللغة والأدب، المبرد، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مصر (د.ت) ١٣٩/١.
- ٢٢) تنظر بعض رواياته عن أبيه في البصائر والدخائر، أبو حيان التوحيدي، تحقيق د. إبراهيم الكيلاني، مصر ١٩٦٤م، ٢٧/٣، وتحفة المجالس، السيوطي، تحقيق، محمد بدر الدين، مصر ١٩٠٨، ٣٤٢.
- ٢٣) ونحن نشك في أن الأصمعي عقد لنفسه حلقة وهو في مرحلة التلمذة وأن ذلك استدعى عداوة أحد شيوخه له على ما رواه ياقوت في معجم الأدباء، تحقيق، مرجحولت، مصر ١٩٢٥م، ٥٦/٥.

- ٤٩) وفيات الأعيان، ١٧١/٣، وينظر ٢٣٨/٥.
- ٥٠) م. ن، ٢٣٦/٥، ٢٣٧، وورد الخبر برواية أخرى على أنه جرى في مجلس الفضل بن الربيع لا مجلس الرشيد في المصدر نفسه ١٧٢/٣.
- ٥١) العقد الفريد، ١٣٨/٦ — ١٤٤.
- ٥٢) ذلك ما ذهب إليه الدكتور عبد الحميد الشلقاني في كتابه (الأصمعي اللغوي)، ٦٩ — ٧٢.
- ٥٣) الجزء الخامس من العقد الفريد.
- ٥٤) أخبار النحويين البصريين، ٦٠، وينظر: وفيات الأعيان، ١٧١/٣، ولا ندري إن كان الأصمعي عن الجذر اللغوي وحده للمفردة وإلا فإنه يعلم أن عدي بن زيد جاهلي والراعي إسلامي وأن الدلالة اللغوية للمفردة (محرم) في الجاهلية قد لا تكون سلمت من التطور إلى دلالة اصطلاحية مختلفة بعد الإسلام.
- ٥٥) وفيات الأعيان، ١٧٢/٣ — ١٧٣. وفي عجز البيت الشعري خلل نحوي لم تقتل صوابه.
- ٥٦) ينظر: الأصمعي وجهوده في رواية الشعر العربي ٩٠.
- ٥٧) ينظر الأصمعي اللغوي ٧٩.
- ٥٨) سبقت الإشارة إلى ورود الرواية في وفيات الأعيان ١٧٢/٣ (ترجمة الأصمعي) على أنها جرت في مجلس الرشيد، على أن الرواية وردت في وفيات الأعيان نفسه ٢٣٦/٥ — ٢٣٧ (ترجمة أبي عبيدة) على أنها جرت في مجلس الفضل.
- ٥٩) ينظر: الوزراء والكتاب، الجهشماري، تحقيق مصطفى السقا وزميليه، مصر ١٩٣٨ م، ١٨٩.
- ٦٠) ينظر: حلية المحاضرة، أبو علي الحاتمي، تحقيق د. جعفر كنان، دار الرشيد، بغداد ١٩٧٩ م، ١٧١/١ — ١٧٧.
- ٦١) الوزراء والكتاب، ٢٦٠.
- ٦٢) طبقات الشعراء، ابن المعتز، تحقيق عبد الستار أحمد فراج، دار المعارف، مصر ١٩٥٦، ٢١٣.
- ٦٣) الوزراء والكتاب، ٢٣٧ — ٢٣٨، وينظر: وفيات الأعيان، ٣٣٩/١.
- ٦٤) ينظر الأصمعي اللغوي، ٨٢.
- ٦٥) هي السنة التي قتل فيها الرشيد جعفر البرمكي، ينظر: الكامل في التاريخ، ابن الأثير طبعة دار صادر، بيروت ١٩٦٥ م، ١٧٥/٦.
- وذهب الدكتور عبد الجبار الجومرد إلى أن قدوم الأصمعي إلى بغداد كان سنة ثلاث وسبعين ومائة على وجه التقريب. ينظر الأصمعي حياته وآثاره.
- ٦٦) مستدلاً بأن الذي استقدمه هو الفضل بن يحيى البرمكي، وأن الرشيد اختار الفضل حاجباً له تلك السنة.
- ٦٧) ينظر تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، دار الكتاب العربي (د. ت. ٤١٧/١٠).
- ٦٨) معجم الأدباء، ١٤/٥.
- ٦٩) وفيات الأعيان، ١٧٢/٣.
- ٧٠) م. ن، ١٧٣/٣، ١٧٤.
- ٧١) ينظر: الأصمعي حياته وآثاره، ٢٢٢.
- ٧٢) وفيات الأعيان، ١٧٤/٣.
- ٧٣) اختلف القدماء والمحدثون في تحديد سنة وفاة الأصمعي، فذكروا جملة سنوات زعم كل واحد منهم أنها سنة وفاته، وهي السنوات: ٢١٠ هـ، ٢١٢ هـ، ٢١٣ هـ، ٢١٥ هـ، ٢١٦ هـ، ٢١٧ هـ. تنظر دراسة إيان عيد النجيد للمسألة في كتابه: جهود الأصمعي في رواية الشعر الجاهلي، ١٠٥.
- وينظر: الأصمعي حياته وآثاره، ٢٢٦، والأصمعي بين الرواية والنقد، ٧٧.
- ٧٤) وفيات الأعيان، ١٧٥/٣ — ١٧٦.
- ٧٥) تاريخ بغداد، ٣٢٧/١.
- ٧٦) م. ن، ٤١٧/١.
- ٧٧) معجم الأدباء، ٨٦/٦.
- ٧٨) ينظر: معجم الأدباء، ٤٠٥/١ — ٤٠٦.
- ٧٩) ينظر: الأصمعي حياته وآثاره، ٢٢٩، والأصمعي بين الرواية والنقد، ١٦.
- ٨٠) ينظر: الأصمعي اللغوي ٢٤.
- ٨١) تاريخ بغداد، ٤١٣/١٠ — ٤١٤.
- ٨٢) ينظر: عيون الأخبار، ابن قتيبة (طبعة دار الكتب) مصر ١٩٢٥ م، ١٢٥/٤.
- ٨٣) الفهرست، ابن النديم، تحقيق رضا تجدد، طهران، ١٩٧١ م، ٦٠.
- ٨٤) وفيات الأعيان، ١٧٦/٣.
- ٨٥) جمع الدكتور عبد الحميد الشلقاني أسماء عدد من تلك الكتب في كتاب (الأصمعي حياته وآثاره)، ٢٤٦.

النحو في لهجة قبس

المترجم

د/خليل إبراهيم العطية

تتخاطب به في كلامها اليومي الدارج، وهو أمر يبدو طبيعياً، إذ كانت كل قبيلة من قبائل العرب تميز بـ لهجة خاصة تختلف في خصائصها بعض الاختلاف عن اللغة الأم — العربية^(١)

وقيس عيلان من القبائل العربية الضخمة، ومن أشهر قبائلها ويطونها غطفان (وفيها عيس وذبيان)، وهوازن وسليم وعدوان وفزارة وباهلة^(٢)، ولكل من هذه بطون وعمائر، وامتدت مواقع سكناها في أنحاء مختلفة من جزيرة العرب ولا سيما وسطها.

وثبت أن بعض قبائلها عاش في الحجاز، وآثر فريق منها العيش في نجد^(٣) مثل فزارة^(٤). على حين أقامت هوازن في مواضع متعددة بين نجد والحجاز^(٥)، وفي هؤلاء قال أبو عمرو بن العلاء^(٦) أفصح العرب عليها هوازن وسفلى تميم^(٧) ولجاورة قيس تميم^(٨)، فقد تأثرت لهجتها بـ لهجة تميم^(٩).

لقد استقرأ باحث معاصر^(١٠) شواهد الشعر في كتاب سيبويه مقسماً على اللهجات، فبان لنا موقع لهجة قيس، إذا بعدد الشعراء الذين ينتمون إلى قيس "يشكلون نسبة عالية إذا قسنا ذلك بالقبائل التي ذكرها أبو نصر الفارابي في "نصه" الشهير.

وهذا بيان ذلك:

هوازن ٢٧ شاعراً، ولغطفان ١٥ شاعراً، وسليم خمسة شعراء ونصيب كل من باهلة وغتي شاعران اثنان ولعدوان شاعر واحد، ويكون مجموع الشعراء [الذين] استشهد بشعرهم من قيس اثنين وخمسين شاعراً.

بنى النحاة العرب قواعد العربية على لهجات القبائل، وانصروا في مرحلة الجمع على مجموعة من القبائل ((المتبذبة)) التي عدتوا لهجاتها نكية خالصة و (بالجملة فإنه لم يؤخذ عن حضري قط، ولا عن سكان البراري ممن كان يسكن أطراف بلادهم التي تجاور سائر الأمم الذين حولهم)^(١١). واستطاعوا — أو كادوا — باعتماد الاستقراء ((أن يقيموا قواعد البناء اللغوي على أسس متفاوتة))^(١٢). كانت ((اللهجات العربية)) زادهم في رحلتهم المضنية، ذلك أن تلك اللهجات مثلت الواقع اللغوي آنذاك. وكان العنصر الزماني مطلوباً في مثل هذه الحال بعضه عنصر آخر يؤازره هو العنصر المكاني. أما العنصر الأول فقد سُمي بعصور الاحتجاج التي حددت — وبشكل تقريبي — بقرن ونصف قبل القرآن الكريم، وقرن ونصف بعده تُمثّل سلامة العربية، وخلوصها في النقاء.

ومثلت قبائل: قريش وقيس وقيم واسد وهذيل وبعض كنانة وبعض الطائيين^(١٣) وسعد بن بكر وجشم وثقف ونمر بن معاوية^(١٤) الناطق المكاني الممثل للعنصر الزماني الذي أشرنا إليه قبل حين.

لقد كانت "قيس" التي ندرس "لحوا" الذي خافت به "اللغة العربية المشتركة" من القبائل التي اتكل اللغويون على "لغتها" في الإعراب والغريب^(١٥)، فقد أمدت اللغة الفصحى بعدد وافر من الظواهر اللغوية والنحوية، ولكن بقي في قبائلها ويطونها مظاهر آخر مثلت عندنا "وكاماً لغوياً" ظلت محفوظة به من إرثها اللهجي قبل نشأة "اللغة المشتركة" ظهر بعضه في شعر شعرائها، وظل بعضه

ويفوق هذا العدد نظائره من شعر شعراء القبائل الأخر وبالشكل الآتي ذكره:

تيم ٤٤ شاعراً، أسد ٢٢ شاعراً، هذيل ٦ شعراء طي: ٧ شعراء، قريش ١٤ شاعراً، ربيعة ٢٤ شاعراً مما دلّ على كبر أهمية شعرائهم عنده.

وسواء غزا سيبويه شواهد الشعرية، أم غزا — ما لم يعزه — الدارسون من القدماء والمحدثين بعده^(١)، أو أن للعامل الجغرافي أثراً في الأخذ عن بعض القبائل دون بعض، فقبائل تميم وأسد وقيس كانت أقرب القبائل مسكناً من البصرة والكوفة، فكانت صلة الرواة واللغويين بهذه القبائل أكثر من غيرها^(٢)، إلا أن "أبيات سيبويه أصحّ الشواهد اعتمد عليها خلف بعد سلف.. وقد خرج كتابه إلى الناس والعلماء كثير والعناية بالعلم وتهذيبه وكيدته، ونظر فيه وفتش فما طعن أحد من المتقدمين عليه، ولا ادّعى أنه أتى بشعر منكرو..."^(٣).

وفذلكة القول: إن دراسة النحو العربي دراسة تاريخية توجب بحث جذوره في لهجات القبائل العربية التي كانت مادتها "موضع انتخاب" اللغة العربية المشتركة — لغة القرآن الكريم —.

وانا إذ أقدم هذا البحث في "اللهجات العربية القديمة"، فإنما اضيفه إلى مباحثي السابقة في الموضوع نفسه ما نشر منه، أو مازال قابلاً في الأدراج.

لتكوين الترم:

تكوين الترم مصطلح أطلقه النحاة على زيادة نون على القوافي المطلقة المنتهية بأصوات المد الطويلة: الألف والواو والياء، وهذا مسلك بني تميم وقيس^(٤). وهم في ذلك بالصد من أهل الحجاز الذين يتغنون بإنشاد القوافي بالإفادة من قبول أصوات المد الصفة الانطلاقية، فيكون ثمة ترم، أي تطريب وتفنن وترجيح^(٥).

ونعجب من تسمية النحويين هذه الظاهرة تنويناً وما هي بتكوين، وإنما هي نون لحقت بحروف الروي، وليس ثمة ترم، قال سيبويه^(٦).

"وأناس كثير من بني تميم، فإنهم يدلون مكان المدة فيما يتون وما

لم يتون، لما لم يريدوا الترم أبدلوا مكان المدة نوناً ولفظوا بتمام البناء وما هو منه، كما فعل أهل الحجاز ذلك بحروف المد".

ومهما يكن من أمر فلا فرق كبيراً بين أصوات المد الملحقة بحروف الروي أسماء وأفعال وحروف المعززة إلى أهل الحجاز، والمسلك الذي سلكه القيسيون والتميميون في إلحاق النون بها عند إنشاد القوافي. ففي النون غنة جاءت من مرور الهواء في أثناء نطقه بالأنف حرّاً طليقاً، والغنة كما عرفها أحد علماء التجويد^(٧): "صوت يجري في الخيشوم جريان حروف المد واللين في موضعها" فكلتا الصوتين انطلاقي يتصف بحرية الجريان فضلاً عن امتلاكهما صفتي: الوضوح السمعى^(٨)، والجهري، وأتى ثانيهما — أعني الجهر — في صفة الجهر — في صفة ذبذبات الأوتار الصوتية، وثبت أنه ليس له مقابل مهموس^(٩).

ومما جاء في شعر قيس على ما عرّف بتكوين الترم قصيدة الخطينة وهو من عبس في بعض الروايات ومطلعها^(١٠):

شاقك أظعان لليل

يوم ناظرة بواكر
وجلّ قوافي القصيدة تأتي مرفوع عند الترم، و "لولا علم الخطينة بذلك لأشبه أن يختلف إعرابها، لأن تساويها في حركة واحدة اتفاقاً من غير قصد لا يكاد يكون"^(١١).

في الضمائر:

وجدنا في الضمائر ضميرين خالف فيهما بنو قيس العربية المشتركة وهما: أنا وهو: أما باقي الضمائر فلم تتصل بخبر اختلافها مع العربية المشتركة، ويعني هذا اتفاق القيسيين معها فيها.

أ — أما "أنا" فضمير رفع منفصل، مؤلف عند البصريين من (أن) وهو الضمير والألف فيه زائدة^(١٢)، وذهب الكوفيون إلى أنه الضمير بمرته، وأن الألف من تمامه كما يستفاد مما أورد الفراء^(١٣) في حديثه عن الآية "لكنّا هو الله ربّي (الكهف ٣٨/١٨) وعقب مكّي بن أبي طالب على القراءة^(١٤) فقال: "وكانه جعل (أنا) بكماله الاسم، وهو مذهب الكوفيين"^(١٥).

ورأى الكوفيين مرجوح بقول الحريث بن مجدل: (٣٠)

أنا سيفُ العشرة فـاعرفوني

جيداً قد تدرّيتُ السـنـامـا

الذي أثبت الألف في الوصل، مما دلّ على أنها من تمام الضمير، وليست بزيادة وتابعهم في ذلك ابن مالك (٣١).

وقد تعددت مذاهب العرب في الضمير "أنا" واتخذ صوراً شتى في كلامهم، بيد أن أكثر العرب يشنون ألفه في الوقف، فيقولون (أنا) ويحذفونها في الوصل فيقولون: إن فعلت، وهي اللغة الفصحى، ونسبها أبو حيان الأندلسي إلى أهل الحجاز. قال (٣٢): "والحجاز تشبهاً وقفاً وتحذفها وصلأً. ومنهم من يقول: آن بالمد، وعزيت هذه اللغة إلى قضاة (٣٣). وعلى ذلك قول عدي بن زيد العبادي (٣٤):

يـاليت شعري آن ذو عـجـة

مقـى أرى شـريـباً حـوـالي أصيـص

وعزا الفراء إلى سفلَى قيس وعلياً تميم قولهما في الوقف: أنه ووصفها بالجيدة. قال (٣٥): "ومن العرب من يقول إذا وقف: أنه وهي لغة جيدة، وهي في علياً تميم وسفلَى قيس".

ولا يختلف المنسوب إلى سفلَى قيس وعلياً تميم عن لغة الحجاز المشار إليها آنفاً، أما الهاء فليست إلا امتداداً للنفس (٣٦).

وعند استقراء شعر قيس لم نجد شاهداً فيه يعضد ما أورده الفراء مما يدفعنا إلى الظن أنها من مظاهر الخطاب اليومي، فإذا نظم الشاعر قصيدته أورد "أنا" على ما عرفته اللغة العربية المشتركة (٣٧).

بـ أما ضمير الغائب (هو وهي)، فهما مجملتهما الضمير عند البصريين (٣٨). وذهب الكوفيون إلى أن الهاء فيهما هو الضمير، وأن الواو والياء زائدتان (٣٩) وتكفل ابن الأنباري بعرض رأي الفريقين على وفق منهجه، ولا نرى بنا حاجة للخوض في ذلك.

بين أيدينا من تراث اللهجات العربية القديمة ظاهرتان تلفتان النظر في (هو وهي)، الأولى: المعزوة إلى همدان — وهي من قبائل اليمن — التي كانت توردهما بالتشديد (٤٠) والأخرى: ما عزي إلى قيس وقيم واسد يأسكانهما، وحكى الكسائي عن القبائل الثلاث المذكورة قبل حين: هو فعل ذلك يأسكان الواو (٤١).

أما ظاهرة التشديد في (هو وهي) فبين أيدينا قراءة عبد الله بن عامر لقوله تعالى: "هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً" البقرة ٢٩/٢. وبضعة أبيات منها (٤٢):

وإن لساني شهدة يشفى بها

وهو على من حبه الله علقم

وقول الآخر (٤٣):

فالنفس إن وعيت بالعنف آية

وهي ما أمرت بـ الرلقي تأمر

ومن مخفهما قول آخر (٤٤):

أدعوت به بالله، ثم قتلته

لو هو دعاك بـ ذمة لم يقدر (٤٥)

والآخر (٤٦):

إن سلمى هي التي لو تراءت

جـذا هي من خلة لا تخال

وعزي إلى عبيد بن الأبرص — وهو أسدي — قوله:

وركضك لولا هو لقيت الذي لقوا

فأصبحت قد جاوزت قوماً أعاديا

وقد رجح أحد الدارسين المعاصرين (٤٧) أن ما عرفته العربية الفصحى من صورة هذين الضميرين ما هو إلا تطور من لغة همدان التي كانت تشدد الواو والياء من (هو وهي) — كما مر به البيان — دون أن يقدم ما يمكن به أن يعضد رأيه، ولا أدري لم لا يكون الأمر بالضد مما ذكر، أعني أن يكون التخفيف الأصل، والتشديد صورة تالية استدعته ضرورة الشعر، أو جيء به للتوكيد.

ويحتمل ماورد من (هو وهي) مشدداً في الشواهد الشعرية أن يكون من لغة الشعر (٤٨)، وسميها أهل اللغة فظنوها لغة، ويعضد هذا الرأي ورود التخفيف والتشديد فيهما في قول الشاعر (٤٩):

ألا هي إلا هي فدعها فإنما

تنبك مالا تـمـ تطيح غرور

فلو كانت لغة الشاعر المجهول التشدد لاحتمال لوروده كرة

على أي لم أجد هذه الظاهرة فيما أمكنني مراجعته من دواوين شعراء قيس، مما يدعوني إلى الظن أن لغة الخطاب الدارج.

الزمن:

“الذين” من الموصولات الاسمية، ويستعمل للمذكر العاقل في الجمع مطلقاً أي رفعاً ونصباً، وجرّاً، فنقول في الفصحى: جاء الذين أكرموا زيدا، ورأيت الذي أكرموه، ومررت بالذين أكرموه.”
ولدينا في تراث اللهجات العربية صيغة “الذون” رفعاً و “الذين” نصباً وجرّاً، وعزيت إلى هذيل “” وطىي وبني عَقِيل “”، فيقال على هذه اللهجة: جاء الذون أكرموا زيدا، ورأيت الذين أكرموه، ومررت على الذين أكرموه.

وبين أيدينا أشرار استعمل صاحبها في أحدها الذين مرفوعاً
غزيت إلى أبي حرب الأعلم العُقيلي، كما غزيت إلى ليلي الأخيلية
وهي من عبادة بن عُقيل وهما معاً من قيس، ومن هذه الأشرار: ^(٧٧)
نَحْنُ الذُّونُ صَبَحُوا الصَّبَاحَا

يَوْمَ التَّخِيلِ غَارَةٌ مِلْحَاحُهَا
وَتَمَّةٌ يَتَغَفَّلُ مِنَ التَّسْبَةِ جَاءَ عَلَى هَذِهِ اللَّغَةِ وَهُوَ ^(٢٨):
وَيَسُو فَوْجِيَّةَ الذُّوْنِ كَأَقْصَمِ

ذو كاصلة:

مُعْطَى مُخَدَّمَةٍ مِّنَ الْحِزَانِ
وقد أنكرت نسبة هذه الظاهرة إلى هذيل في بحث سابق (٥٩)
لأمرين:

١- أني لم أجد في أشعار المهذلين ما ذل على ورودها عندهم.
٢- ورود الشطر السابق الوارد ضمن خمسة أقطار في أشعار بني
عُقيل وهم من قيس.
كان:

كان وأخواتها من نواسخ الابتداء، تدخل على المبتدأ لترفعه اسماً لها، وتنصب الخبر على أنه خبرها، وسميت بالأفعال الناقصة.

ولها أحوال في النقص والتمام والزيادة والحذف، وما إلى ذلك.

ليس هذا موضع الإفاضة فيها، فقد كتبت كتب النحو بها.

وبهنا ما جاء في — كان الناقصة من إضمار ضمير الشأن فيها

مقدراً فيرتفع المبدأ والخبر بعدها منصوبة المحل خبراً لها^(١).

نحو قولنا: كان فلان قائم.

وعزا أبو جعفر النحاس^(٢) هذه الظاهرة إلى قبيلتين: قيس واسد. وقال: وإنما يفعلون ذلك على القصة والحديث والشأن كأنك إذا قلت: كان زيد قائم، فمعناه: كان زيداً من قصته وحديثه وشأنه قائم^(٣).

وفي القراءات القرآنية: "لكان أبواه مؤمنان" سورة الكهف ٨٠/١٨ وهي قراءة أبي سعيد الخدري^(٤) جاءت على هذه الظاهرة.

وذلك الاستقراء على ورودها في شعر: خزاعة وهم من الحزرج^(٥) وعدي وهم من تيم بن عبد مناة^(٦).

ومن شواهد قول رجل من عيس (وهو قيس):
إذا ما المرء كان أبوه عيس

فحسبك ماتريد من الكلام^(٧)

وقول العجير السلولي—وسلول من خزاعة الحزرجيين.

إذا مبت كان الناس صنفان شامت

وأخر مثن بالذي كنت اصنع^(٨)

ومما جاء غير معزو: ^(٩)

مضى مايفد كسباً يكن كل كسبه

له مطعم من صدر يوم وماكل

وجاء في شواهد (ليس) على هذه الظاهرة قول هشام أخي ذي الرمة^(١٠):

هي الشفاء لدائي إن ظفرت بها

وليس فيها شفاء الذاء مبلول

ذلك ما أفادته اللغة العربية المشتركة (الفصحى) من تراث القبائل ومنها (قيس)، ويلوح لنا ما بان لأحد المعاصرين^(١١) من أن إدعاء إضمار ضمير الشأن والقصة كما زعم النحاة آت من أن هذه الشواهد وسواها تنقض قواعدهم في كان وأخواتها، ولعل رفع خبر كان" يمثل مرحلة أعرق في القدم من الاستعمال الشائع الذي يبنى

النحاة قاعدتهم النحوية عليها ولم يتيسر له أن يعيش في العربية الفصحى، واحتفظت به هذه القبائل لنفسها^(١٢).

مذ ومند:

مذ ومند اسمان إذا ارتفع ما بعدهما، وحرفان إذا جراً ماتلاهما. ويرفع ماتلاهما على الخبرية في رأي البصريين، أو الفاعلية بفعل محذوف تقديره مضى، أو كان على رأي الكوفيين^(١٣):

والغالب على مذ الاسمية، ومند الحرفية، أما غلبة الأسمية في الأولى، وشيوع الحرفية في الثانية فيجيء دخولهما على الزمان الحال والماضي، ويجز فيما دل على الحال، لأنه لا يصلح إلا بتقدير (في) الدالة عليه.

أما الماضي فيصلح للرفع والجو، والجو اللغة القصصية الكثيرة، وإن دخلت عليه (مذ) لم يجز إلا الرفع في لغة الحجاز وضبة والرباب ومزينة.

ومن قيس: غطفان وعامر بن صعصعة، والرفع لغة تميم واسد، ومن قيس: غني وهوازن^(١٤).

ذلك ما في تراثنا النحوي من إرث اللهجات العربية، بيد أننا وجدنا في شرح ديوان الخطبة قوله^(١٥):

هل تعرف الدار مذ عامين أو عام

داراً لهند بمجزع الخرج فالندام

قول الشارح: "كانت لغته مند، ومند تخفض فلما تكلم بمذ خفض بها كما كان يخفض بمند".

مما دل على نقص في الاستقراء، فقد استعملت (مذ) هنا استعمالاً حرفياً، لأنها بمعنى (من) في البيت.

اعراب لدن:

لدن ظرف زمان ومكان معناه عند، إلا أنه أقرب مكاناً من عند وأخص منه، بملازمته لمبدأ الغايات وجواز الإضافة إلى الجمل، وأن الغالب استعمال (لدن) مسبوقه بمن^(١٦) وجواز إفراده قبل غدوة، ولا يقع إلا لفظة، وكونه ميبناً.

وفي إرث اللهجات العربية استعمال لدن معربة في لغة قيس

مطلقاً، قال الرضي في شرح الكافية^(٧٧): وإعراب لدن المشهورة لغة قيسية. وخصه أبو زيد الأنصاري بالكلايين^(٧٨) وهم من قيس أيضاً.

وعلى هذه اللغة قراءة أبي بكر عن عاصم^(٧٩)، لقوله تعالى:

إن الله لا يظلم مثقال ذرة وإن تك حسنة يضاعفها ويؤت من لدنه أجراً عظيماً النساء ٤/٤٠ وقوله تعالى: "قيماً لينر باساً شديداً من لدنه" الكهف ٢/١٨ وقرئت بإسكان الدال وإشمامها الضم وكسر النون والماء ووصلها ياء على اللفظ وقراءة باقي السبعة (من لدنه) على البناء.

لعل الجارة

استعمل بنو عقيل القيسيون "لعل" جارة، وهم في لامها الأولى الإثبات والحذف، وفي لامها الثانية الفتح والكسر^(٨٠) وسمع أبو زيد الأنصاري بني عقيل تقول: لعل زيد قائم^(٨١) بكسر اللام الأخيرة من لعل وجر زيد.

و"لعل" في استعمال بني قيس بمعنى الحرف الزائد، ومجرورها في موضع رفع على الابتداء بدلالة ارتفاع ما بعدها على الخبر، وليس للمجرور لفظاً متعلق، لأنها لم تدخل لتوصيل عامل^(٨٢).

ويبدو من الاستقراء شيوع هذه الظاهرة النحوية عند القيسيين، فقد قال كعب بن سعد الغنوي - وغني عن قيس: فقلت ادع أخرى، وارفح الصوت جهرة

لعل أي المغوار منك قريب ووقف أبو علي الفارسي على البيت فرجح أن الأصل فيه "لعله لأبي المغوار منك جواب قريب" فحذف من البيت ثلاثة: حذف موصوف قريب، وضمير الشأن، ولام لعل الثانية تخفيفاً، وأدغم الشاعر اللام الأولى في لام الجر، ومن ثم كانت مكسورة.

وعقب ابن هشام الأنصاري ناقل الرأي السابق وعده متكلفاً وقال: "ثم هو محجوج بنقل الأئمة أن الجر بلعل لغة قوم بأعيانهم"^(٨٣). وكما وجدنا ثبوت هذه الظاهرة اللهجية في شعر عقيل وغني، فقد وردت في شعر بني عبس وهم من قيس أيضاً، قال: خالد بن

جعفر العبسي:

لعل الله يمكنني عليها

جهاراً من زهير أو أسيد^(٨٤)

توكيد الفعل

يُبنى الفعل المؤكد بالنونين: الخفيفة والثقيلة على الفتح، لأنه مركب معها تركيب خمسة عشر ولا فرق بين أن يكون الفعل صحيح الآخر: كابرزن واضربن، أو معتل الآخر نحو: اخشين وارمين واغزون، وهل ترمين.

تلك لغة العرب، وعزا النحاة إلى فزارة القيسية^(٨٥) وإلى طي^(٨٦) حذفهما آخر الفعل إذا تلت كسرة ياء في نحو:

ترمين في نحو قولنا: هل ترمين يافلان؟.

بين أيدينا شاهد من طي قاله حريث بن عتاب الطائي^(٨٧): إذا قال: قطني قال باله حلفه

لتغنين عني ذا إنائك أجمعاً

وشاهدان غير معزوين هما^(٨٨):

وابكن عيشاً تقضى بعد جدته

طابست أصائله في ذلك البلد

لا تبعن لوعة إثري ولا هلعاً

ولا تقاسن بسعد الهـم والجزع

ولسنا على يقين من كون هذه الظاهرة صحيحة النسبة إلى فزارة القيسية، فليس بين أيدينا ما يعضد ذلك، ونشك أن تكون ظاهرة نحوية لاحتمال الضرورة في الآيات بما فيها بيت حريث الطائي.

الاستثناء المنقطع

عزا ابن الأعرابي - كما نقل ابن جني^(٨٩) - إلى قيس مطلقاً استثناء وصفه عبد القادر البغدادي بالإعراب وساق له أمثلة من نحو: غير أن هذا أشرف من هذا. وهذا أطرف من هذا، فيكون مدح بعد مدح.

وفي شعر قيس بيتان جاءا في شعر النابغة الذبياني وشعر النابغة الجعدي، وذبيان وجعدة من قيس.

أما الأول فقول الذبياني^(١٨)

ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم

من فلول من قـراع الكتاب

أما الآخر فللمجدي^(١٩):

فنى كملت أخلاقه غير أنه

جواد فلا يقي من المال باقيا.

ومن الشعر غير المعزوم^(٢٠):

١- ولا عيب فيه غير ما خوف قومه

على نفسه إن لا يطول بقاؤها.

٢- ولا عيب فينا غير عرق لمعشر

كرام وإننا لا نخط على النمل

٣- ولا عيب فيهم غير أن قدورهم

على المال أمثال السنين الحوام

٤- مانقموا من بني أمية إلا

أنهم يحلمون إن غضبوا

وكل هذه الشواهد على الاستثناء المنقطع "لأن بعدها" ليس

من جنس ما قبلها، فقد أخرج الجعدي، إتلاف المدوح ماله من

جملة أخلاقه، ومدح الذبياني آل جفنة واستثنى "عباً" لهم وهو تظلم

سيوفهم من كثرة قتالهم خصومهم وهو منتهى المدح والمبالغة فيه.

ويشبه البيت الرابع قول الله سبحانه في سورة براءة ٧٤/٩

"ومانقموا، إلا أن أغناهم الله ورسوله من فضله" أي: وما عابوا

وأنكروا إلا ما هو حقيق بالمدح والثناء^(٢١).

وسمى علماء البديع مثل هذا "الاستثناء بتأكيد المدح بما يشبه

الدم^(٢٢).

ولو صح أن تكون هذه الظاهرة النحوية قيسية الأصل، لعدت

فيما أغنى اللغة المشتركة.

إجراء القول معنى الظن:

يدخل القول على مفرد وجملة - اسمية وفعلية - واشترط النحاة

لما كان جملة اسمية ليعامل معاملة الظن، فينصب به المبتدأ والخبر، أن

يكون القول فعلاً مضارعاً لمخاطب قد تقلعت أداة استفهام غير

مفصول بينها وبينه إلا بظرف، أو مجرور، أو أحد مفعولي القول^(٢٣).

ونقل أبو الخطاب الأعمش "أن ناساً من العرب يوثق بعربيتهم

وهم بنو سليم يجعلون باب قلت أجمع مثل ظننت^(٢٤). ومعناه أن بني

سليم القيسيين يعملون القول معنى ظن مطلقاً في الاستفهام وغيره.

على أني وجدت في شعر الحطيئة (وهو مولى عبس) وهؤلاء من

قيس قوله^(٢٥):

إذا قلت أني آيب أهل بلدة

وضعت بما عنه الولية بهـالهجر

وقد أجرى فيه الحطيئة قلت مجرى ظننت ولم يستعمله استعمال

الحكاية بدلالة فتح همزة أن، ولو قصد الحكاية لكسر همزة.

وفلذلك القول أن هذه الظاهرة النحوية أغنت العربية الفصحى،

وليست مختصة بسليم وحدها، أو عبس القيسيتين، وإنما أصبحت

تراثاً عاماً، ففي شعر امرئ القيس^(٢٦):

إذا ما جرى شأوين وابتل عطفه

تقول هزيرُ الريح مرّت بأثاب

الذي استعمله فيه "تقول" بمعنى "تظن" من غير أن يتقدمه

استفهام ونصب مفعولين هما: هزيرُ الريح، وجملة: مرّت بأثاب.

ولعل من النافع أن نشير إلى أن هذه الظاهرة مازالت مسموعة في

السودان، فإنهم كما أفاد باحث معاصر يستعملون القول بمعنى

الظن^(٢٧).

"هؤلاء أولاء"

هي من أسماء الإشارة وتدل على المسمى بالإشارة، ولذلك قال

النحاة إن فيها معنى الفعل^(٢٨).

أما هؤلاء فأصلها - كما قالوا - أولى، ثم لحقها حرفان (ها)

للدلالة على التبيه، وحذف ألف (ها) لكثرة الاستعمال حتى

صارت كالكلمة الواحدة، فخففوها بحذف هذه الألف^(٢٩).

والشائع في هؤلاء وأولاء لغتان: المد وهي لغة الحجازيين واللغة

الفصحى، وفي القرآن الكريم أربع وثلاثون آية في هؤلاء، وآيتان

اثنتان في أولاء^(١٠٠).

والأخرى: لغة القصر فيهما، وعزاها القراء إلى: قيس وربيعة
واسد في كتابه الضائع "لغات القرآن"^(١٠١).

أما استعمال الحجازيين بين أولاء وهؤلاء ممدودين فليدغم في
ذلك ديدن الحضر الذين اتخذوا التائي في الكلام سمة لسلكهم
اللغوي على خلاف قبائل البدو التي تنجح إلى السرعة في الأداء
لتخفف عنها الجهد العضلي المبذول في مدّ صوت اللين الانطلاقي
متلوّاً بنطق الهزمة العسير النطق، لذلك آثروا القصر، كان صنيعهم
في ذلك نوعاً من الاجتزاء الصوتي.

وقد ورد القصر في شعر أعشى قيس في قوله^(١٠٢):

هؤلا، ثم هؤلا كلاً أعطيت نعلاً محدوةً بمثال

على أن "قيساً" لم تجمع أفخاذا وأرهاطها على قصر "هؤلاء"
فبنو عُقيل — وهم من قيس — كانوا — كما حكى أبو زيد
الأنصاري — يمدونها ويتنونون، قال أبو زيد^(١٠٣): "بنو عُقيل يقولون:
هؤلاء — ممدود متون مهموز — قسومك، وذهب أمس بما فيه
بتنوين.. وأهل الحجاز يقولون: هؤلاء قسومك ممدود مهموز
مخفوض".

واعترض ابن جني على تنوين عُقيل في "هؤلاء" فعده من شذوذ
الحكاية، لأنه لا نظير لها، والتمس لورودها منونة أن الراي يرى
قوماً، فيتشكك في شخوصهم و"أشباحهم" أهم أناس. أم غير
ذلك؟ وكأنه يشير بذلك إلى أن التنوين علامة التكثير، وكذلك كان
صنيع بني عُقيل في تنوين هؤلاء، ويلوح لي أن بني عُقيل عاملو
"هؤلاء" معاملة الأسماء غير المعرفة مبالغة منهم في التضامح.

أما اتمام حكاية أبي زيد بالشذوذ المقضي إلى الرفض،
والتشكيك، فمنقوض بما وصف به أبو زيد من غفاف وتقوى حتى
سُمي بالثقة^(١٠٤).

ولذلك القول في "هؤلاء" أن قيساً كانت تقصرها بشكل عام،
إلا أن بني عُقيل كانوا يمدونها ويتنونون.

ويدخل قصرها في قصر الممدود الذي أجازه علماء البصرة

والكوفة^(١٠٥). وفي شعر أعشى قيس وغيره ما يعضد ذلك. قال
الأعشى^(١٠٦)

والقارح العدا وكل طميرة

ما إن تنال يد الطويل قسماً

وأراد: العدا، قصر الممدود.

وهذلك القول:

الآن وقد فرغنا من دراسة "النحو في لهجة قيس" بعد رحلة
مضنية في كتب النحو واللغة لاستقراء أهم ظواهره، تبين لنا أن
قيساً من القبائل الموصوفة بالفصاحة، ولذلك نالت شواهد شعرائها
عناية كبيرة في كتاب سيويه المشتمل على اثنين وخمسين شاهداً،
وهو عدد يفوق نظائره مما عُزي إلى القبائل الموصوفة بالفصاحة مما
اتكل على لغاتها النحاة واللغويون في الإعراب والصرف والدلالة.

ولأن "قيساً" من القبائل الكبيرة، فقد كان من الطبيعي أن تنفرد
بعض بطوناً بظواهر نحوية خاصة لا تجددها عند بطوناً الأخر من نحو:
لعل الجارة، واستعمال "الذون" في الموصولات معربة المنسويين إلى
عُقيل.

أو إعراب لدن المعزو إلى الكلابيين، أو إجراء الظن مجرى القول
المنسوب إلى فزارة فضلاً عما نسب إلى قيس عامة من نحو: تنوين
الترتم، وأنا وهو وهي في الضمائر، واستعمال "ذو" كالفصلة،
وإظهار اسم "كان" و"ليس" وعدة المبتدأ والخبر منصوب المثل ومذ
ومنذ اللتين أغنتا تراثنا النحوي. وتوكيد الفعل وما نسب إليها في
الاستثناء المنقطع، وغيرها من "نحو" قيس، الذي يمثل حلقة تاريخية
لا بد من دراستها، ودراسة نظائرها، ولقد كان هذا وشبهه وكذا في
دراستنا السابقة في دراسة "لغات القبائل العربية القديمة" مما نشر
بعضه، وبقي آخر فرصة سانحة أمثال: لهجات هذيل، وطيب، وزبيد،
واسد، ونجيم.

ولم ندرع الوسع في الدراسة والاستشهاد بما يعضد الرأي، أو
ينفي نسيجه، والحمد لله رب العالمين.

(١) الإعراب في علم أصول النحو ٤٤٤.

الهوامش

- ٢) د. نهاد الموسى: ظاهرة الإعراب في اللهجات العربية القديمة. مجلة الأبحاث - كانون الأول ١٩٧١ ص ٥٥.
- ٣) الاقتراح ٤٤.
- ٤) المظهر/١/ ٢١٠ وما بعدها.
- ٥) الاقتراح ٤٤.
- ٦) شواهد الشعر في كتاب سيويه ٣٩١.
- ٧) جمهرة انساب العرب ٢٤٣ والاشتقاق لابن دريد ٢٦٥ وما بعدها، وعجالة المبتدئ ١٠٥.
- ٨) اللهجات العربية في التراث ٣٥.
- ٩) د. جواد علي: تاريخ العرب قبل الإسلام ٣١٩/٦.
- ١٠) نفسه: ٣٢٤.
- ١١) المظهر ٢١١/١ وانظر: الزينة في الكلمات الإسلامية ١٤٥/١.
- ١٢) معجم ما استعجم ٨٧/١، ٩٠.
- ١٣) لهجة تميم ٣٩.
- ١٤) د. خالد عبد الكريم جمعة: شواهد الشعر في كتاب سيويه ٢٧٣ - ٢٩٥.
- ١٥) انظر: بحوث ومقالات في اللغة: أسطورة الآيات الخمسين ١٩ - ١٤٠.
- ١٦) شواهد الشعر في كتاب سيويه ٣٠٢.
- ١٧) خزائن الأدب: ١٦/١ وما بعدها وانظر: سيويه إمام النحاة ١٤٤.
- ١٨) الكتاب ٢٠٦/٤ ومغني اللبيب ٣٧٨/١ والأشعري ٣١/١ وخزانة الأدب ٣/٧.
- ١٩) لسان العرب (رغم) ٢٥٦/١٢.
- ٢٠) الكتاب ٢٠٦/٤ وما بعدها.
- ٢١) الدراسات الصوتية عند علماء العجويد ٣١.
- ٢٢) علم اللغة/ الأصوات ١٦٨.
- ٢٣) دراسة الصوت اللغوي ١٠١.
- ٢٤) طبقات فحول الشعراء ١٢٠/١.
- ٢٥) الصاحبي ٣٨.
- ٢٦) الكتاب ١٦٣/٤ وشرح المفصل ٩٣/٣ وشرح حمل الزجاجي ٢٢/٢، وشرح الشافعية ٢٩٤/٢ ومنهج السالك ١٧ والارتشاف ٤٧٣/١.
- ٢٧) معاني القرآن ١٤٤/٢ والمساعد ٩٨/١.
- ٢٨) وهي قراءة عبد الله بن عامر وأبي جعفر المدني ورويس الكشف ٦١/٢ والانحاف ٢١٥/٢.
- ٢٩) الكشف ٦١/٢.
- ٣٠) شرح حمل الزجاجي ٢٢/٢ وشرح شواهد المغني ٢٢٣.
- ٣١) المجمع ٦٠/١ والأشعري ١١٤/١.
- ٣٢) ارتشاف الضرب ٤٧٣/١ وفتح الموامع ٦٠/١.
- ٣٣) اللسان (الن) ٣٧/١٣، وفي ديوانه ٧٠ باليت شعري وأما ذو غنى وفيه موضع الشاهد.
- ٣٤) معاني القرآن ١٤٤/٢.
- ٣٥) الصوت اللغوية: ١١٦.
- ٣٦) انظر مثلاً: ديوان الخطبة ٢٨٨.
- ٣٧) الكتاب ٣٥١/٢ والانصاف م/٦٧ وشرح المفصل ٩٦/٣.
- ٣٨) الإنصاف م/٩٦ والارتشاف ٤٧٣/١.
- ٣٩) تسهيل القوائد ٢٦، والبحر المحيط ١٣٣/١، وارتشاف ٤٧٣/١.
- ٤٠) المصادر السابقة.
- مختصر في شواذ القرآن ٤.
- ٤١) أوضح المسالك ١٧٧/١، والسماعد ١٠١/١ والمجمع ٦١/١.
- ٤٢) المساعد ١٠١/١، والمجمع ٦١/١.
- ٤٣) المساعد ١٠١/١.
- ٤٤) المساعد ١٠١/١، والمجمع ٦١/١.
- ٤٥) اللسان (ها) ٤٧٦/١٥ والمجمع ٦١/١ وليس في ديوانه قلت: ولا ادري لم لا يقرأ البيت هكذا: "وركتك لولاه" كما يتبادر إلى الذهن، وتكون الواو من مغل الضمة.
- ٤٦) ظاهرة الإعراب في اللهجات العربية د نهاد الموسى ص ٦٥ ووازن بما أورده د. أحمد علم الدين الجندي في اللهجات العربية في التراث ٥٣١ وما بعدها.
- ٤٧) انظر: شرح المفصل ٩٦/٣ وضرائر الألويسي ١٧٩ ووازنة بما ورد في فصل "الضرورة اللغوية بين اللهجة والضرورة" في كتاب الضرورة الشعرية دراسة لغوية نقدية ص ٣٢٢ وما بعدها.
- ٤٨) اللسان (ها) ٤٧٨/١٥.

- ٤٩) الخصائص ٣٧٠/١ وما بعدها.
- ٥٠) جمع المواع ٤٧/١.
- ٥١) شرح ابن عقيل ١٣٠/١ وشرح الشموني ٦٩/١ والجمع ٦٩/١.
- ٥٢) هجة طي — مجلة الخليج العربي [١٩٧٦] ص ١١٠ وانظر: بحوث ومقالات في اللغة ٢٥٢ — ٢٥٨ ورايين: ١٣٩ ٢٧٥.
- ٥٣) تهذيب اللغة (ذا) ٤٦/١٥ واللسان (ذوا) ٤٦١/١٥.
- ٥٤) شرح ابن عقيل ١٤٤/١.
- ٥٥) النوادر لأبي زيد ٢٣٩ والأزهية ٣٠٨ وشرح الكافية ٤٠/٢ وشرح شواهد المغني ٨٣٣.
- ٥٦) ارتشاف الضرب ٥٢٦/١ وينظر رايين: ١٦٢.
- ٥٧) ديوان ليلى الأخيلية ٦١.
- ٥٨) الأماشي الشجرية ٣٠٧/٢ ومقاييس اللغة ١٥٠/٢ وما بعدها.
- ٥٩) بحثنا — هجة هذيل مجلة الخليج العربي ع ٣ [١٩٧٥] ٢٠٦.
- ٦٠) شرح الكافية ٢٩٣/٢.
- ٦١) شرح أبيات سيويه ٣٩.
- ٦٢) المختضب ٣٣/٢ والأزهية ١٩٩.
- ٦٣) الاشتقاق لابن دريد ٤٦٨.
- ٦٤) نفسه ١٨٨.
- ٦٥) الكتاب ٣٩٤/٢ وتحصيل عين الذهب ٣٧٩.
- ٦٦) شهر العُجور السلولي. صنعة محمد نايف. مجلة المورد مج ٨ ع ١ [١٩٧٩] ص ٢٢٥.
- ٦٧) الكتاب ٣٩٤/٢.
- ٦٨) مجالس العلماء ٣١٤.
- ٦٩) هجة قبيلة أسد ٢١٠.
- ٧٠) نفسه.
- ٧١) الانصاف م/٥٦ وارتشاف الضرب ٤٣٢/٢ وشرح الجمل للزجاجي ٥٣/٢.
- ٧٢) الارتشاف ٢٤٤/٢ والحلل في اصلاح الخلل ٢٤٢.
- ٧٣) ديوان الخطبة ٢٢٥.
- ٧٤) المختضب ٥١/١، ٣٤٠/٤ ومعاني الحروف للرماني ٢٦.
- ٧٥) شرح الكافية ١٢٣/٢ وانظر اوضح المسالك ١٤٥/٣ وما بعدها والبحر المحيط ٣٧٢/٢ وتسهيل الفوائد ٩٧.
- ٧٦) لسان العرب (لندن) ٣٨٤/١٣.
- ٧٧) العنوان في القراءات السبع ١٢٢ والنشر ٣١٠/٢، واتحاف فضلاء
- البشر ٢٠٩/٢.
- ٧٨) معاني القرآن للأخفش ١٢٤/١، والاشموني ٢٠٤/٢.
- ٧٩) مرصعة الإعراب ٤٠٧/١، واللسان (علل) ٤٧٣/١١، وغيره.
- الأدب ٥٦٥/٩.
- ٨٠) مغني اللبيب ٤٩٢/١.
- ٨١) نفسه ٣١٧/١.
- ٨٢) معاني الأخفش ١٢٤/١ وخزانة الأدب ٥٦٥/٩.
- ٨٣) مغني اللبيب ٢٣٢/١ وشرح الاشموني ٢٢١/٣ وانظر شرح بلذ
- الزجاجي ٤٩٢/٢.
- ٨٤) مجالس ثعلب ٥٣٩/١ وأصول ابن السراج ٢٠٥/٢ وشرح الكافي
- ٤٠٥/٢.
- ٨٥) مجالس ثعلب ٥٣٩/٢ وشرح الكافية ٤٠٥/٢.
- ٨٦) بلا غزو في شرح جمل الزجاجي ٤٩٢/٢، ثم وجدت بعدئذ أنه مع أبيات
- لا مرأة عبد الله بن محمد بشر البصري في قصة اوردها أبو علي القالي في أما
- ٢٢/١ ونقلها الشنقيطي في درر اللوامع.
- ٨٧) خزانة الأدب ٣٣٥/٣.
- ٨٨) الكتاب ٣٦٧/١ وتحصيل عين الذهب ٣٥٧ وشرح شواهد المغني ٣٤٩
- والدر ١٩٥/١ وديوان النابغة ٦٠.
- ٨٩) الكتاب ٣٦٧/١ وتحصيل عين الذهب ٣٥٧ وشعره ٣٥٧.
- ٩٠) أورد السيوطي في شرح شواهد المغني ٣٥١ الأبيات الثلاثة، وأورد
- الشوكاني في كتابه: فتح القدير ٣٨٣/٢ البيت الرابع.
- ٩١) اراد (غير)، وانظر شرح جمل الزجاجي ٢٤٨/٢.
- ٩٢) فتح القدير للشوكاني ٣٨٣/٢.
- ٩٣) خزانة الأدب ٣٣٥/٣.
- ٩٤) شرح الجمل ٤٦٣/٢ وما بعدها وأوضح المسالك ٧١/٢ والمقرب
- ٣٢٣، وشرح الكافية ٢٨٩/٢ والجمع ١٥٨/١، وخزانة الأدب ١٨٤/٩.
- ٩٥) الكتاب ١٢٤/١ والجمل ٣١٥.
- ٩٦) ديوان الخطبة ٣٦٦.
- ٩٧) ديوان امرئ القيس ٤٩.
- ٩٨) د. عبد المجيد عابدين: من أصول اللهجات العربية في السودان ١٢٥.
- ٩٩) شرح التصريح ١٢٦/١.
- ١٠٠) شرح المفصل ١٢٦/٣.
- ١٠١) المعجم المفهرس (أول) ٩٩ — ١٠٠ وانظر: رايين ٢٧٧.
- ١٠٢) شرح التصريح ١٢٧/١.

- ١٧- قذيب اللغة - أبو منصور الأزهرى. تح. لجنة من المحققين. القاهرة ٩٦٤-١٩٦٧.
- ١٨- جهرة أنساب العرب - لابن حزم. تح عبد السلام هارون، القاهرة.
- ١٩- الحلل في إصلاح الحلل - لابن السيد. تح: سعيد عبد الكريم بغداد - ١٩٨٠.
- ٢٠- خزنة الأدب للبغدادى. تح عبد السلام هارون. القاهرة ١٩٧٩ - ١٩٨٦.
- ٢١- الخصائص لابن جني. تح محمد علي النجار. القاهرة ٩٥٢ - ١٩٥٦.
- ٢٢- الدرر اللوامع - الشنيطي القاهرة ١٣٢٨هـ.
- ٢٣- الدراسات الصوتية عند علماء التجويد - د. غانم قدوري بغداد.
- ٢٤- دراسة الصوت اللغوي - د أحمد مختار عمر. القاهرة ١٩٧٦.
- ٢٥- ديوان الأعشى - تح د محمد محمد حسين. القاهرة
- ٢٦- ديوان امرئ القيس - تح محمد أبو الفضل إبراهيم - القاهرة ١٩٥٨.
- ٢٧- دوان جرير. تح د. نعمان أمين طه. القاهرة.
- ٢٨- ديوان الخطبة. تح د. نعمان أمين طه. القاهرة ١٩٥٨.
- ٢٩- ديوان عدي زيد العبادي. تح د. محمد جبار المعبد. بغداد ١٩٦٥.
- ٣٠- ديوان ليلي الأخيلية. تح خليل إبراهيم العطية ود جليل العطية. بغداد ١٩٦٧.
- ٣١- ديوان النابغة الذبياني. تح د. شكري فيصل بيروت ١٩٦٨.
- ٣٢- راين = اللهجات العربية الغربية لراين. ترجمة د. عبد الرحمن أيوب/ الكويت ١٩٨٦.
- ٣٣- الزينة في الكلمات الإسلامية لأبي حاتم الرازي. تح. د الهمداني. القاهرة ١٩٥٨.
- ٣٤- سر صناعة الإعراب لابن جني. تح د. حسن هندواي. دمشق ١٩٥٨.
- ٣٥- سيويه إمام النحاة. علي النجدي ناصف - القاهرة ١٩٥٣.
- ٣٦- شرح ابن عقيل تح: محمد محي عبد الحميد. ط ١٤ القاهرة.
- ٣٧- شرح الشموني ط الحلبي. القاهرة (بلا تاريخ).
- ٣٨- شرح أبيات سيويه لأبي جعفر النحاس. تح د زهير زاهد: بيروت.
- ٣٩- شرح هل الزجاجي لابن عصفور. تح د. صاحب أبو جناح الموصل ٨٠ - ٨٢.
- ٤٠- شرح شواهد المغني - للسيوطي. دمشق.
- ٤١- شرح الكافية للررضي الاسترأبادي. طبعة مصورة عن طبعة استنبول.
- ٤٢- شرح المفصل لابن يعيش. ط القاهرة (بلا).
- ٤٣- شعر النابغة الجعدي - المكتب الاسلامي. دمشق.

- ١٠٣ ديوان الأعشى ١ وانظر أمثلة لما ورد عند أسد في لهجة قبيلة بني اسد ١٤٧ وما بعدها.
- ١٠٤ قذيب اللغة (ذا) ٣٦/١٥ وسر صناعة الإعراب ٣١٠/١ واللسان (اولى) ٤٣٦/١٥.
- ١٠٥ ينظر كتابنا: أبو زيد الأنصاري ١٠.
- ١٠٦ الانصاف م/١٠٩، وشرح الجمل ٥٥٧/٢، وشرح التصريح ٢٩٣/٢.
- ١٠٧ ديوان الأعشى ٢٩، وضرائر ابن عصفور ١٦٦ وفيه أمثلة أخرى لشعراء آخرين.

مصادر البحث ومراجعته

- ١- أبو زيد الأنصاري وكتابه الحمز - د. خليل إبراهيم العطية. البصرة ١٩٩٠.
- ٢- إنحاف فضلاء البشر - البناء الدماطي تح. د. شعبان السماعيل، بيروت، ١٩٨٧.
- ٣- ارتشاف الضرب - لأبي حيان تح. مصطفى النحاس. القاهرة ١٩٨٤.
- ٤- الأزهية - للهروي. تح عبد المعين الملوحي. دمشق ١٩٧٩.
- ٥- الاشتقاق - لابن دريد. تح عبد السلام هارون. القاهرة ١٩٧٩.
- ٦- الأصوات اللغوية - د. إبراهيم أنيس. القاهرة ١٩٧٩.
- ٧- الأصول في النحو - لابن السراج تح. د. عبد الحسين الفتلي. بيروت، ١٩٨٧.
- ٨- الاقتراح في علم أصول النحو - السيوطي. تح. د الحمصي، وزميله ١٩٨٨.
- ٩- أمالي القاضي - طبعة دار الكتب المصرية. القاهرة، ١٩٢٦.
- ١٠- الأمالي الشجرية - حيدر آباد الدكن ١٣٤٩هـ.
- ١١- أوضح المسالك - لابن هشام تح محمد محي الدين عبد الحميد، القاهرة ١٩٧٤.
- ١٢- الانصاف في مسائل الخلاف. لابن الأنباري. القاهرة ١٩٥٣.
- ١٣- البحر المحيط - لأبي حيان الأندلسي. القاهرة ١٣٢٨هـ.
- ١٤- بحوث ومقالات في اللغة - د. رمضان عبد التواب. ط ٢ القاهرة ١٩٨٨.
- ١٥- تحصيل عين الذهب - الأعلام الشنمري. تح د. زهير سلطان. بغداد ١٩٩٢.
- ١٦- تسهيل القوائد - لابن مالك. تح. محمد كامل بركات. القاهرة ١٩٦٧.

- ٤٤ — الصحاحي لابن فارس. تح مصطفى الشوملي. بيروت ١٩٦٣.
- ٤٥ — طبقات لفحول الشعراء محمد بن سلام الجسحي. تح محمود شاكر. القاهرة ١٩٧٤.
- ٤٦ — ظاهرة الإعراب في اللهجات العربية القديمة بحث د. نهاد الموسى مجلة الأبحاث البيروتية. كانون الأول ١٩٧١.
- ٤٧ — العنوان في القراءات السبع — لأبي الطاهر اسماعيل بن خلف الأنصاري. تح د. زهير زاهد ود خليل إبراهيم العطية بيروت ١٩٨٥.
- ٤٨ — فتح القدير — محمد بن علي الشوكاني. طبعة مصورة بيروت (بلا).
- ٤٩ — الكتاب — سيويه. تح عبد السلام هارون. القاهرة ١٩٦٦ — ١٩٦٧.
- ٥٠ — الكشف عن وجود القراءات السبع — مكّي بن أبي طالب، تح محي الدين رمضان. دمشق ١٩٧٤.
- ٥١ — لسان العرب — ابن منظور. دار صادر. بيروت ١٩٦٨.
- ٥٢ — اللهجات العربية في التراث. أحمد علم الدين الجندي — القاهرة ١٩٦٥.
- ٥٣ — لهجة تميم. د غالب المظلي. بغداد ١٩٧٨.
- ٥٤ — لهجة طي. بحث د. خليل إبراهيم العطية. مجلة الخليج العربي ١٩٧٥. البصرة.
- ٥٥ — لهجة قبيلة أسد — علي ناصر غالب. بغداد ١٩٨٩.
- ٥٦ — لهجة هذيل — بحث د. خليل إبراهيم العطية. مجلة الخليج العربي البصرة — ١٩٧٤.
- ٥٧ — مجالس ثعلب — تح عبد السلام هارون. القاهرة ١٩٦٠.
- ٥٨ — مجالس العلماء للزجاجي. تح عبد السلام هارون الكويت ١٩٦٢.
- ٥٩ — المحتسب في تبين القراءات الشاذة لابن جني تح علي النجدي ناصف وآخرين — القاهرة ١٩٨٦.
- ٦٠ — مختصر شواذ القرآن لابن خالويه تح برغشغراسر ١٩٣٤.
- ٦١ — معاني القرآن للأخفش. تح. فائز فارس. الكويت ١٩٧٩.
- ٦٢ — معاني القرآن للقراء. تح. محمد علي النجار. القاهرة ١٩٥٥ — ١٩٧٢.
- ٦٣ — معاني الحروف للرماني. تح. د. عبد الفتاح شلبي. القاهرة.
- ٦٤ — معجم ما استعجم للبكري. تح. مصطفى — القاهرة ١٩٤٥ — ١٩٥١.
- ٦٥ — مفني اللبيب — لابن هشام. تح. مازن المبارك وزميله. دمشق ١٩٦٩.
- ٦٦ — المختضب للمبرّد. تح عزيمة. القاهرة ١٩٦٣ — ١٩٦٨.
- ٦٧ — المقرب لابن عُصفور.. تح. د. الجوّاري ود. الجبوري بغداد. ١٩٨٦.
- ٦٨ — من اصول اللهجات العربية في السودان — د. عبد الحميد عابدين. القاهرة.
- ٦٩ — منهج السالك لأبي حيان. تح سدي غليزر واشنطن ١٩٤٧.
- ٧٠ — النشر في القراءات العشر — لابن الجزري. القاهرة.
- ٧١ — النوادر لأبي الأنصاري. تح د محمد عبد القادر. بيروت ١٩٨١.
- ٧٢ — مع الموامع — السيوطي. القاهرة ١٣٢٧هـ.
- ٧٣ — شرح التصريح — خالد الأزهرى — القاهرة ١٣٢٥هـ.
- ٧٤ — الضرائر — أبو الفضل الآلوسي. القاهرة ١٣٤١هـ.
- ٧٥ — الضرورة الشعرية. د عبد الوهاب العدواني. الموصل.
- ٧٦ — المزهر في علوم اللغة وأنواعها لجلال الدين السيوطي تح. محمد أبو الفضل وآخرين. القاهرة ١٩٥٨.
- ٧٧ — المساعد على تسهيل الفوائد لابن عقيل. تح محمد كامل بركات القاهرة ١٩٨٤.

نظرات نقدية على تحقيق كتاب تهذيب إصالح المنطق للبريزي

تحقيق الدكتور فوزي عبد العزيز مسعود

أحمد عبد زيدان

ملاحظات على مقدمة التحقيق

ليس من السهل أن تتصدى لمخطوط بالتحقيق سواء أكان في اللغة أم الأدب أم غير ذلك؛ فتتبع المخطوطات أو النسخ من مكتبة إلى أخرى ومن بلد إلى آخر ليس بالعمل الهين. والأصعب من ذلك هو اكتساب الخبرة في معرفة العصر الذي يعود إليه المخطوط، وهل دخل فيه زيادة أو اخترم شيء منه.

وليس التحقيق عملاً آلياً، كما يعتقد بعضهم، بل هو عمل يحتاج إلى الكثير من الصبر والتبع والخبرة العالية أو التخصص بالمادة التي يتناولها الكتاب المراد تحقيقه. لذا نرى محققي هذه المخطوطات أو بعضهم، لنكون دقيقين — يخطئون مؤلفي تلك المخطوطات في بعض المواضع. وقد يكون ذلك في أمور تاريخية أو عقائدية أو لغوية أو غير ذلك.

وأروع ما في الكتب المحققة تلك القهارس التي في نهايتها، المصنفة تصنيفاً دقيقاً في حقول الأعلام أو اللغة أو الحيوان وغير ذلك مما ليس بجففي على كل متبع للكتب التراثية.

ومحقق كتاب تراثي ليس له خبرة طويلة بالتحقيق يمكن أن يُعذر إذا اختار تحقيق كتاب ليس من أمات الكتب العربية، وخصوصاً إذا اتسم عمله بالآلية ودون ملاحظات قيمة على المادة في هامش الكتاب.

ولكن أن تقصد لكتاب لغوي ضخم بحجم كتاب تهذيب إصالح المنطق الذي يقول عنه المحقق "له من الأهمية ما كان لكتاب ابن السكيت" ^(١) وأن تجعله جزءاً من متطلبات نيل شهادة الدكتوراه، وأن تبدي قصوراً في كثير من جوانب التحقيق؛ فضلاً عن مقدمة فقيرة لا تطلع القارئ على طريقة تأليف الكتاب، والمناهات التي يتسم فيها هنا وهناك فتلك أشياء لا تجد فيها مندرحة عن طعون أعلام الناصدين عندما يعلمون أن استاذهم الدكتور محمود فهمي حجازي بذل من الجهد الكثير في توجيهه وإرشاده ^(٢).

وقد بدأ المحقق عمله بتقديم مختصر للكتاب، واصفاً إياه بأنه أحد الكتب التي ألقت في شرح أو تهذيب كتاب إصالح المنطق لابن السكيت ثم ذكر التصنيف الأخرى التي تناولت كتاب الإصالح بالشرح أو التهذيب. ذاكراً في النهاية فضل من أشرف على الرسالة، أو مد له يد العون لإخراجها بهذا الشكل. وقد عرف بعد ذلك بالبريزي مؤلف الكتاب بإيجاز. ثم ذكر شيوخه وتلاميذه ومؤلفاته، ثم منهج البريزي في كتابه، والنسخ التي اعتمدها في التحقيق.

وتعال، قبل الانتقال إلى من الكتاب، لنطلع على طريقة تحقيق الدكتور عبد العزيز ونناقش ما جاء فيها. فقد ذكر الدكتور المحقق عنوان "وهناك ملاحظات حول تلاميذ البريزي" ^(٣) وأراد به شيوخه

وليس تلاميذه، وربما يعد هذا من السهو الطباعي ولكن لا بد من التنبيه عليه. وفي الصفحة الحادية عشرة ذكر قول السيوطي الذي عاش في القرن التاسع وبداية العاشر الهجريين: إن "القصابي... الخ" ثم ذكر بعد ذلك "أن الحموي سايره في ذلك" ونحن نعلم أن ياقوت الحموي قد عاش في القرن السابع الهجري. وهل يعقل أن الميت يساير الحي في رأي ما أم العكس وبينهما قرنان أو أكثر. ثم ذكر، والحديث لا يزال عن الفضل القصابي، في الصفحة عينها: "والصحيح ما ذكر وأن [كذا] شيخ التبريزي هو الفضل بن محمد القصابي، كما يتضح في بغية الوعاة." قال هذا الكلام ولم يبين لنا كيف وصل إلى هذه النتيجة، وكيف اتضح ذلك في بغية الوعاة. وفي الهامش الأول والثاني والثالث التي اثبت أسفل الصفحة ذاتها ذكر صفحات وأجزاء دون الإشارة إلى مصادرها وهذا قصور في منهج البحث.

وفي الصفحتين الثانية عشرة والثالثة عشرة ذكر اعتراضه على ابن خلكان، لأن الأخير قد ذكر أن الخطيب البغدادي كان تلميذاً للتبريزي بقوله: "والصحيح ما ذكر وأن [كذا] الخطيب البغدادي كان شيخاً للتبريزي ولم يكن تلميذاً له" قال ذلك ولم يبين لنا المصادر التي أعانته على ذلك، وكيف استطاع أن يتوصل إلى هذه النتيجة، ويصح على ذلك ما ذكره من اعتراضه على علاقة التبريزي بابن بابشاذ.

وقد ذكر مؤلفات التبريزي معتمداً على مصادر عدة منها تاريخ الأدب العربي لبروكلمان^(١) وربما يكون المرجع المذكور مساعداً للمحقق، ولكن ليس مصدراً يمكن أن يعوق به؛ فالفضل ليس لبروكلمان في ذكر مؤلفات التبريزي ولكن للكتب القديمة التي حصل منها على معلوماته تلك.

وفي الصفحة التالية لها ذكر في الهامش الثاني أن الجزء الأول من كتاب تهذيب إصلاح المنطق قد طبع بإشراف صالح علي سنة ١٩٠٧، وقد طبع مرات أخرى بإشراف بدر الدين النعساني. فإذا كان الجزء الأول قد طبع مرات عدة بإشراف صالح علي مرة ومن

قبل بدر الدين النعساني مرة أخرى فأي فضل بقي للكتاب حتى يستحق أن يكون جزءاً من متطلبات رسالة دكتوراه.

وصفه لتهذيب التبريزي في تهذيب إصلاح المنطق

ذكر المحقق^(٢) أن من بين الدوافع التي دفعته إلى تأليف التهذيب هو "التكرار الذي تضج منه الكتاب، وقد نسي أو لم ينتبه الدكتور فوزي أن التبريزي وقع في الذي وقع فيه سابقه"^(٣)، ولقد تكلم على طريقة عرض التبريزي للمادة اللغوية^(٤) وكيفية إبراده الشواهد اللغوية وشرحه عليها، وقد غفل عن أن يذكر أن التبريزي يشرح المادة ذاكراً آياتاً عديدة يكون ذلك من ضمنها، ويشرح الأبيات التي ليس لها علاقة بالشاهد اللغوي شرحاً لغوياً، وربما يذكر لها واقعة تاريخية، وفوق ذلك أنه يقوم بذكر شواهد لها جديدة شارحاً إياها شرحاً مطولاً؛ كل ذلك لاستعراض مقدرة وثقافته اللغويتين وهذا ما جعل الكتاب أكبر حجماً من إصلاح المنطق^(٥).

الشيء الآخر واجب التنبيه عليه هو أن التبريزي قد غير عناوين بعض الأبواب ومثال على ذلك ماورد بعنوان "باب نادر ماتلجن فيه العامة"^(٦)، وقد ورد عنوانه في كتاب الإصلاح "ماورد على باب فغل"^(٧) وقد دمج التبريزي بعض الأبواب وفصل بعضها.

ولا بد لي قبل، أن أترك المقدمة وأدخل في المادة المحققة، أن أذكر الأغلاط اللغوية والإملائية التي وقع فيها المحقق. في الصفحة الرابعة عشرة السطر السادس قال: "تناوله أبو عبيد القاسم بين سلام معتمد..." وبديهة أن "معتمد" هنا حال والحال منصوب أبداً. وربما يكون ذلك من السهو الطباعي. وفي الصفحة الخامسة عشرة السطر الخامس قال: "وقد ظن البعض" ونعلم أن بعضاً لا تدخل عليها أداة التعريف حالها حال كل وغير، وعزاؤه أن سيويه والجاحظ والمسدودي وابن هشام قد كتبوها معرفة بالألف واللام. وفي الهامش الأول من الصفحة نفسها "وتوجد منه نسخة بدار الكتب" ولم نعلم أن أحداً من القدماء قال ذلك والصحيح هو "وفي دار الكتب المصرية..."، وقد كرر في الصفحات التالية هذا الغلط مرات عدة، وهذا الغلط تسرب إلى العربية عن طريقة الترجما

الحرفية عن اللغات الأخرى.

أخرى.

وفي الصفحة الثامنة عشرة السطر الأخير قال: "ولا يعدو أن يكون عرضاً عادياً.." وعادي منسوب إلى قوم عاد. والأنسب له أن يبدل بسيطاً بعادي.

وفي الصفحة التاسعة عشرة السطر الخامس ذكر "والكتاب رغم ذلك" وحري به أن يقول: برغم أو على الرغم. وفي السطر الأول من الصفحة الحادية والعشرين قال: "وبالنسبة للمواد اللغوية" ونسب يتعدى بحرف الجر إلى. والعرب القدماء لم يتكلموا بذلك، ولكنني وجدت ابن هشام في كتابه أوضح المسالك قد قال "أما بالنسبة إلى.." مرات كثيرة أما العرب فتقول: "أما فلان.." وأما الكتاب أو المدينة الفلانية.

هناك الخفيف:

المعروف أن أي محقق حينما يضع هوامشه يبدأ بالمصدر الأقدم تاريخياً فالأقل قدماً وهكذا. لأن تلك المصادر تعتمد على ما قبلها في ذكر الكثير من المعلومات. غير أن الرجل لم يلتزم بذلك؛ فربما جاء الأقرب في القدم قبل الأقدم، وقد جعل ذلك طريقة لعمله بحيث لا يمكن حصره^(١١)؛ فقد وضع لسان العرب قبل سيرة ابن هشام وقديب الألفاظ، فالإنصاف فمختار الصحاح.

وقد تعود المحقق الفاضل أن يضع لكل بيت من القطعة الواحدة هامشاً يسرد فيه المصادر التي ورد فيها؛ فهو يذكر مصادر البيت الأول التي هي عنها مصادر البيت الثاني والثالث والرابع إن وجد. والاختلافات في نسبة الأبيات إلى قائلها، وكان حرياً به أن يذكر ذلك في هامش البيت الأول. ثم يذكر الاختلافات في روايات ألفاظ الأبيات التي تأتي بعده؛ إن كانت هنالك اختلافات. وكان ذلك دأبه في كل عمله.

لم يعرف الكثيرين ممن ذكرت أبيات لهم أو أقوال في الهوامش، مع أنه عرف بعضاً آخر وكرر ذلك في غير موضع^(١٢).

وفي بعض المرات يعرف قائل الشاهد ولكنه لم يذكر ميلاده أو وفاته أو البلد الذي عاش فيه؛ بل يكتفي بالإحالة على مصادر

في الكتاب شواهد لشعراء معروفين ولهم دواوين محققة، وحينما يثبت هامشاً للشاهد يذكر الديوان ويذكر بعده المصادر التي وجد فيها هذا الشاهد مع علم اختلاف في اللفظ؛ وهذا غير جائز لأن الديوان يعني عن المصادر الأخرى، ولو حصل اختلاف في الألفاظ لكان محققاً في ذلك. وفي مرات أخرى يذكر المصادر ويهمل الديوان^(١٣). وقد يعطي الكلمات في الهامش شرحاً لا يختلف عن شرح المؤلف في المتن وهذا من تفسير الماء بالماء^(١٤).

وبما تعود المحقق ذكره بعض المراجع مع المصادر التي اعتمدها في توثيق النصوص ومن ذلك ذكره كتاب تاريخ آداب اللغة العربية لمرجي زيدان^(١٥)، وكتاب شعراء النصرانية للأب لويس شيخو. وهذا أمر غير صحيح فمرجي زيدان والأب لويس شيخو قد رجعا إلى الكتب القديمة عند كتابة تلك النصوص فلا يجوز اتخاذها حجة أو مرجعاً.

منهج التبريزي حينما يذكر اسم مكان أو جبل أو نبات أن يكفي بالقول اسم مكان أو جبل أو نبات دون شرح^(١٦). ولم يتعب الدكتور فوزي نفسه بشرحها أو تعريفها بسل اكتفى في الهامش بالإشارة إلى معاجم البلدان أو كتب النبات. وقد اتبع النهج ذاته مع الأمثال التي ذكرها التبريزي من غير شرح بل أحالنا على كتب الأمثال^(١٧) و^(١٨).

ذكر صاحب التهذيب مفردة "غُفَّة" وشرحها بقوله: "اغترف فلان إذا أكل شيئاً يسيراً من الطعام ثم استشهد بيتين أوهما قول طفيل الغنوي:

وَكُنَّا إِذَا مَا اغْتَفَتُ الْحَيْلُ غُفَّةً

تَجَرَّدَ طُلَّابُ السَّعَرَاتِ مَطْلَبُ

وقول الأعشى:

إِنَّا لَنَمْنَعُ جَارَنَا إِذَا

بِـ_____مَعْضِهِمْ يَغْتَفُ جَارَهُ"^(١٩)

وواضح أن معنى البيت لا يسعف ما أراد المؤلف، وأنه قد أخفق

“أشهر من قفانك”؟

تعود الخقق أن يوثق كل مثل بالإشارة الى كتب الأمثال غير أنه
أهل المثل: “لشراً ما ألقاك أهلك”^(١).

وفي باب “فَعْلَةٌ وفَعْلَةٌ”^(٢) ربما يدرك المؤلف أن الأولى تأتي مصدراً
والثانية تأتي اسماً، والمعروف في اللغة أن المصدر يأتي في مكان الاسم
والعكس صحيح مثل الآية “إلا من اغترف غرفة” بيد أن الخقق لم
يكلف نفسه عناء هذه الالتفاتة في الهامش.

يذكر المؤلف كلمات كثيرة فيشرحها أحياناً ويتركها أحياناً
أخرى من غير شرح بيد أن الخقق الفاضل لم يخصص لها هوامش
لشرحها ويحيلنا على المعاجم التي اعتمدها، ولا أدري ما الذي جعله
يحيلنا على كتاب فقه اللغة في شرح كلمة “رَبَطَ”^(٣) مع أن التبريزي
لم يقصر في تبيان معناها.

ذكر التبريزي في باب “ما أتى على فَعْلَتُ وفاعلتُ بمعنى واحد”
جملة “لا مردُّ لما قضاه الله في طارقتُ نعلي”^(٤). وواضح أن هناك
حذفاً قدسها عنه كاتب النسخة الأولى، وقد اتبعه في ذلك ناسخا
المخطوطتين الآخرين فلم يتبته الى ذلك السيد الخقق.

ومن محاسن الصدق أنني أردت أن أعرف عقبة بن سابق^(٥)
فتبعه في فهارس الأعلام فلم أعثر عليه، وربما فات الدكتور فوزي
الكثير من ذلك حينما وضع فهارسه.

وقد ذكر المؤلف كلمة “مَجَلَّ” ناسباً لمعلوماته الى كتاب الغريب
لأبي عبيد القاسم بن سلام، وقد أثبت الخقق الكتاب في الهامش
ونسي رقم الصفحة وقد يكون ذلك من السهو الطباعي.

وقد ذكر التبريزي ما يأتي “مفعول”^(٦) من ذوات الياء، ويأتي
بالتمام والنقصان مثل مخيط ومخيوط. ولم يتدخل الخقق لنسبة ما جاء
بالتمام الى لغة بني تميم، وقد تعود ذلك في كثير من المواضع ولا
أحب أن ألق عند كل موضع لتلا أطليل البحث.

وقد عرف الشاعر كعب بن معدان الأشقري في الهامش^(٧)،
ولكنه اكتفى بالقول “إنه من شعراء خراسان” من دون ذكر المولد
أو الوفاة أو ما ينسبه الى أي قرن.

في الإتيان بيت يوضح فيه ما أراد، والبيتان هما معنيان آخران، بيد
أن الخقق الفاضل لم يلاحظ ذلك وكان همه أن يوثق البيتين من المظان
فحسب.

يذكر المؤلف أحياناً بعض المصطلحات العروضية من غير أن يبين
لنا ماذا تعني، وكان حقاً على الخقق أن يشرح ذلك في الهامش كما
في مصطلح “إكفاء”^(٨) والسناد، وفاتني أن أذكر أن التبريزي ذكر
بعض المصطلحات الدينية التي تتعلق بالفرق الإسلامية ومنها
المرجعية^(٩) وكان نصيبها من البعس مثل نصيب ما قبلها.

استشهد التبريزي بيت صخر الغي الهذلي على كلمة “التقد”
عاضها الله غلاماً بعدما

شابهت الأصداغ والضرس تقد^(١٠)

فهمش له الدكتور فوزي بقوله “البيت للهذلي كما في اللسان..”
ولا ندري أيهم هذا الهذلي، فكتاب شرح أشعار الهذليين مليء بأسماء
كثيرة ولو اكتفى بالإشارة الى لسان العرب لكان خيراً له.

يذكر المؤلف في مواضع كثيرة ألفاظاً عفاها الزمن فتحتاج الى
شروح في الهوامش ككلمة يجزأ وكلمة الروح^(١١). ومن واجب أي
محقق أن يشرح ذلك في الهامش معتمداً على أمات المعاجم العربية.

جاء بيت هدية بن الخشرم في حالة إقواء:

فأوصيك إن فارقتني أم عامرٍ

وبعض الوصايا في أماكن تنفعا^(١٢)

فلا تنكحي إن فرق الدهر بيننا

أغم القفا والوجه ليس بأنزعا

فلم يبين لنا الدكتور فوزي أن كلمة “تنفعا” يجب أن تأتي مرفوعة
لعدم وجود الناصب.

ذكر التبريزي شاهداً من قصيدة مشهورة لجريز وهو:

لو تعلمين الذي تلقى أويت لنا

أو تسمعين إلى ذي العرش شكو^(١٣)

اكتفى الدكتور فوزي بالتعليق في الهامش “بلا نسبة في السرياني”

وهل يحتاج السرياني الى ان ينسب البيت الى جريز، وقد عا قالوا:

قال التبريزي: "ومن النحويين من ذهب الى أن الكاف التي للتشبيه تكون اسماً"^(٣٧). ولم يكلف الدكتور فوزي نفسه مشقة ذكر ذلك النحوي أو النحويين الذين ذهبوا هذا المذهب مع أنه وثق الشاهد الذي استشهد به التبريزي من بعض كتب النحو.

وبما كرره التبريزي غير مرة قوله: "وزعم الفراء أن أول لحن سمع بالعراق: "هذه عصاتي"^(٣٨). وقد ذكر الجاحظ في البيان والبيان^(٣٩) أن أول لحن نقل عن البادية قولهم "هذه عصاتي". ومعروف أن الجاحظ قد سبق الفراء في ذلك. وإن لم يجد ذلك تلميذ الدكتوراه يهده إليه استاذة المشرف أو هيئة المناقشة.

الهامش الرابع في ١٤٥/٢ حقه أن يكون الهامش الثالث المعلق ببيت الكميت، وربما يكون المحقق نسي ذلك أو ربما يكون من أخطاء المصححين الطباعيين.

وبعض قصص الأمثال له روايات مختلفة مثل قصة خفي حنين و "وافق شن طبقة"^(٤٠). وقد ذكر المؤلف رواية لكل مثل تختلف عن رواية أخرى لكل منهما وحرري باعقق أن يشير الى ذلك الاختلاف، وليست كتب الأمثال عنه ببعيدة.

استشهد التبريزي ببيت الراعي:

يَسْنُهَا آبِلٌ مَا إِنْ يُجَزَّزَتْهَا

جزءاً شـديداً وما إِنْ تَرْتَوِي كَرِيماً^(٤١)

علق الدكتور فوزي مسعود في الهامش: "البيت للراعي، ويقال إن الجوهري نسبته لابن الرقاع..". وحرري به أن يثبت صحة هذا الكلام من المصادر التي لم يذكرها في الهامش. وإذا كان للراعي فلم لم يذكر الديوان والصفحة التي فيها البيت؟! أو يرجع الى ديوان عدي بن الرقاع العاملي.

وعادة يتكرر بيت أو أبيات أو مسألة لغوية أو اسم علم؛ فيشير المحقق في الهامش الى المصادر الأخرى التي وردت فيها هذه الأمور ويذكر صفحاتها. ولكنه عند تكرار هذه الأمور لا يشير الى الصفحات التي سبق أن ذكرت فيها هذه المسائل بل يثبت في الهامش مرة أخرى المصادر ذاتها التي اعتمد عليها أول مرة؛ ومثال ذلك

كثير ومنه بيت الفرزدق:

فَبِإِنْ حَرَاماً أَنْ أَسْبَ مَقَاعِماً

بِأَبَائِي الشُّمِّ الْكَرَامِ الْخَضَارِمِ

ولكن نصفاً لو سببت وسبني

بتوعبد شمس من مناف وهاشم^(٤٢)

الخطأ في التشكيل ورسم الكلمات:

ويقف المرء حائراً أمام هذا العدد الذي يتمرد على الحصر أهو مما غلط المحقق في تشكيله أم هو من الخطأ الطباعي حينما لم يبدل من الجهد القدر الكافي، وتركه في أيدي المصححين الطباعيين الذين لا علم ولا دراية لهم بذلك؟. ولا يمكن على أي حال، إلا أن نحسب بعضاً مما وهم فيه، وبعضاً، لوضوح الغلط فيه، أنه مما سها فيه المصححون. ومن ذلك:

"ناقصة حَسِير. أي مُعْيِيَّة"^(٤٣) وهي على وزن مُعْيِيَّة. وأصلها "مُعْيِيَّة" أي على وزن "مُعْيِيَّة" ونتيجة لعملية صرفية أصبحت "مُعْيِيَّة" وليس مُعْيِيَّة. ولو ذكر الاسم مع الصفة لقبل ناقصة مُعْيِيَّة.

وفي علم الصرف ان اسـم المكان من الثلاثي يكون على وزن "مَفْعَل" إذا كان مضارعه مكسور العين، ويلحقه أحد عشر شاذاً من الأوزان الأخرى، ولم يذكروا من تلك الشواذ "مَخْرَج" بل هو مَخْرَج على وزن "مَفْعَل" لأن مضارعه مفتوح العين، ولا أدري لم كسره.

وفعل الأمر من "ثقل" يقال "أَثْقَل" وليس "أَثْقَل"؛ لأن الاسم المفعول "مَثْقُول"^(٤٤).

تتكرر في تضاعيف الكتاب كلمات مثل "شيء" والرسم الصحيح كما رسمته لأن الياء ساكنة فمن حق الهمزة أن ترسم مفردة مثل دفء وبطء.. الخ. ولكن الرجل تعود أن يرسمها "شيء"^(٤٥).

ويُرمي الرجل بـجـر أو بنظرة وليس يُرمي كما شكل الكلمة: ويُرمينه بسأعينهن^(٤٦)؛ لأن الفعل ثلاثي فمن حق ياء المضارعة أن تفتح، وأرمي يُرمي تعطي معنى آخر.

وقد وضع ضمة بدل الكسرة على ياء "برك" جمع بركة في بيت

شعر زهير:

حتى استغاثت بماء لا رشاء له

من الأباطح في حافات البرك^(١)

وبرك جمع بركة وهي غدير الماء أو الماء المتجمع بسبب آخر أما البركة فلها معنى آخر.

وضبط كلمة "شقيقة"^(٢) بكسر الشين الأولى وفتح الثانية، والذي في المعاجم ولهج البلاغة بكسر الشينين.

وفي صفحة وضع ضمة على لام المضارع الآتي جواباً للنفي مسبوقةا بالفاء "لنلا تنقطع السيور.. فيمسكها"^(٣) وبديهة أن الفعل في هذه الحالة ينصب.

وكتاب يبحث في اللغة، أو ذو مادة لغوية محضة يجب أن تضبط حركات كلماته اعتماداً على المعاجم أو كتاب الإصلاحي أو الكتب الأخرى التي تناولت الكتاب بالتقيح والتهذيب أو الزيادة. بيد أن الخلق يهمل ذلك في مواضع كثيرة مثل "و.. والحرب: مصدر حرب يحرب"^(٤) من دون ضبط حركة عين الفعل، وهذا أمر مهم: أما حركة ياء الفعل فمعروفة سواء أضبطت أم لم تضبط؛ لأنه فعل ثلاثي. وعين مضارع هذا الفعل تكون بفصحها في المضارع وبكسرها في الماضي.

أما الاجتهاد فقد ضبطها بهذا الشكل "الإجتهاد"^(٥) والمعروف أن همزة الخماسي همزة وصل ولا يمكن أن تكون للقطع، اللهم إلا إذا أتت في بيت شعر واقتضى الوزن أن تكون همزة قطع، ولا يمكن أن تكون همزة قطع إلا إذا أتت في مصدر رباعي.

وذكر بعدها مباشرة: "وأصابه سهم غرب: إذا لم يدر من أي جهة رمى به" والصحيح لم يدر ورُمي.

وقد شكل الشطر الأخير من أرجوزة:

فأنساب مثل الحية الخشاش^(٦)

والصحيح أنه من غير همز، ولو كان كما فعل الخلق لانكسر الوزن.

وحاشا التبريزي، وهو الرجل الثبت، أن يقسول "الرمد في

العين"^(٧) وهو يفتح الميم، أما يسكونها فهو الهلاك.

ولم يفرق الرجل بين "الثور" و"الثور" في قول التبريزي: "ريح موضع هذه البقرة طيبة لأنها ترعى الثور، [كذا] والأزهار"^(٨) والصحيح هو بفتح النون.

وقد ضبط بيت الفرزدق:

أولئك أحلاسي فجنتي بملهم

وأعبد [كذا] أن أهجر كلياً بدارم^(٩)

وأعبد هنا بمعنى آنف أو استكف فحقيق عين الفعل أن تفتح لأن ماضيها "عبد".

ولقد وضع ضمة على همزة إناء في: "ما أكثر إناء هذا النعل"^(١٠) فإذا أريد بها التعجب فمن الواجب أن تفتح، وإذا أريد بها الاستفهام فتكون مجرورة، ويذكرنا ذلك بسؤال ابنة أبي الأسود الدؤلي أباها: ما أكثر نجوم السماء. والقصة معروفة.

ومن أقبح ما يكون أن تضبط الدرغ في "وسن عليه الدرغ إذا صبها عليه"^(١١). ومن السهولة أن ندرك أنها في موضع المفعولية، ويتبين من ذلك أن الرجل قد ترك الإشراف على طبع الكتاب بأيدي مصححين لا يدركون قيمة مثل هذا الكتاب.

وقد وضع فتحة على "مليده" في بيت سلامة بن جندل^(١٢) من حيث إذا ما ابتل مُليده.

والصحيح أن تضم دال "مليده" لأنها في موضع فاعل.

"فلان أعزَمَ بينَ الحَرَمِ.."^(١٣) هكذا ضبط الخلق "أعزَمَ" والصفة على وزن "أفعل" لا تصرف إلا إذا عرفت أو أضفت وعليه ترسم بضمة واحدة من غير تنوين.

"وخالف لحداً شاكاً برائه"^(١٤). ولا ندري كيف وضع الشدة

على الكاف، ونحن نعلم أن ساكنين لا يطنبان في بيت شعر!!

وهذا هو رسمه لحركات هذا الشطر من بيت الشعر:

إني وأيديهم وكل هدية^(١٥)

وكل معطوفة على منصوب فمن حقها أن تنصب.

وقال التبريزي: والثشف حجارة الحرة^(١٦) هكذا بوضع ضم

على حاء الحرة، وهو بفتحها.

ومن أخطائه في الرسم ماورد في بيت الشعر:
ومازلنا ينسبن وهنا كل صادقة^(١١٧)..

والصحيح: مازلن..

وربما يكون ذلك من أخطاء الطباعة.

ولكن لا يرتضي أحد أن يكون الرسم بهذا الشكل "وغاض عن
السلعة نقص".^(١١٨) بضم قاف نقص، ونقص من باب فَعَلَ يَفْعُل.

ويدرك القاري من المعنى أن تسمعين في بيت جرير الذي ذكر
المحقق في الهامش أن السيلالي ذكره بلا نسبة:

لو تعلمين الذي نلقى أويت لنا

أو تسمعين إلى ذي العرش شكوانا^(١١٩)

يدرك أن تسمعين هي بضم التاء وليس بفتحها لأن ماضيها أسمع
وتعدت بـ"إلى" لأنها تضمنت معنى "توصل".

ونعلم أن وزن "فعلول" ورد في العربية نادراً، وقد احصت النادر
كتب التصريف والوزن السائد هو "فعلول" وكلمة القرموس^(١٢٠)
التي رسمها المحقق بفتح القاف ليست من ذلك الشاذ أو النادر، بل
هي قرموس بضم القاف.

وهل يُعْقَل أن يضع طالب دكتوراه في اللغة على فعل ثلاثي
مجزوم عنه ولا مه متشابه الحرف ضمة مثل "لم يَشْدُها؟"^(١٢١).

ومن العجب العجيب أن لا يحجز كلمة يحمل من تحمل كما ذكر:
"والأحفاض التي للحمل"^(١٢٢). والحمل ما يحمله الإنسان والحيوان،
والحمل: هو الجنين في بطن المرأة أو أنثى الحيوان أو ثمر النبات.

ويضع الحركات في مكان آخر بهذا الشكل: "والنَحْض: لحم
القدم ولحم الفرسن [كذا]"^(١٢٣). بل هو الفرسين.

ومن الخطأ في الرسم ماورد في هذا البيت:

تسرى برجليه شقوقاً في كلتح

من يساري حنيس ودام مثلسلج^(١٢٤)

بل هو كلتح بالعين، كما في إصلاح المنطق،^(١٢٥) ولا نحظ كيف

رسم باريء إذ وضع الهزة منفردة وحققها أن تكون فوق الباء غير

المعجمة.

وقد ضبط "الإشمد" غير مرة صحيحاً، وما يؤكد أن معظم
الأخطاء من عمل المصححين ورودها مفتوحة الفاء والعين مرة
واحدة^(١٢٦).

ولا يفوت القاري المطلع هذا الضبط: بأن يعضه بأسنانه^(١٢٧) ولا
أدري بم أعلق على هذا الضبط.

أما الفحش كل الفحش أن تضبط العبارة المشهورة عند
اللغويين: "وقد سامه الخسف والخسف"^(١٢٨) هكذا برفع الخسف،
ولا يخفى أن الخسف مفعول ثان.

وقد ضبط "قمامة"^(١٢٩) بفتح التاء والمعروف كسرهما، وتكون
النسبة إليها بفتحها.

وضبط أيضاً عروة بن خزام^(١٣٠) كذا بفتح الحاء، وهو بكسرها.
وانظر إلى هذا التحريك ولو تركه لكان خيراً له "قال أبو
الطمحان القتي"^(١٣١) ولا يختلف اثنان في أن الصفة تتبع الموصوف في
الإعراب.

ومن أغرب تشكيل الحروف ضبطه لكلمة "تذق" في بيت
الفرزدق:

ليضا من أهل المدينة لم تُذَقْ

بتيساً ولم تبص حولة مجحسد^(١٣٢)

وهو في الديوان مضبوط "تذق" ولا أدري من أين جاء بهاتين
الحركتين^(١٣٣).

والأغرب من ذلك أن يلتبس الأمر عليه حينما تطول الجملة
مثل: "وجدت غيره ممن ليس له نظرة ولا حدته أقوم بها منه..^(١٣٤)
وأقوم حال" في موضع نصب.

وما يدعو إلى الحزن أنك تراه يضبط بيت هُدبة بن الحشرم
كالآتي:

وكذب قول العائين سماحي

وصيري إذا ما الأمر عطف فأضجرا^(١٣٥)

ويشرح بيته الثاني معنى بيته الأول، وإن لم يكن هنالك التباس

ليزيله:

وإني إذا ما الموت لم يك دونه

ويوم من الشعرى كان ظباءه

كواعب مقصور عليها خُذورها^(٨٨)

رواضح أن اليوم مجرور بأو رب هنا.

وفي مكان آخر: "رجل كافر إذ ليس فوق درعه ثوباً"^(٨٩) ولم يتبه
الرجل حقاً على ما وقع فيه من سهو، والصحيح هو: رجل كافر إذا
ليس فوق درعه ثوباً ليستره.

ورسم بيت دريد بن الصمة بهذا الشكل:
حَيَوُا ثَمَاضِرَ وَأَرْبَعُوا صَحِي^(٩٠)

.....

والصحيح أن همزة "أربعوا" همزة وصل وليس فصلاً حتى
يستقيم الوزن.

وانظر إلى "من" في بيت بشر بن أبي خازم:
أليلى على شحط المزار تذكر

ومن دون ليلسى ذو بحار فَمَنُورُ
والمعنى لا يحتمل إلا كسر مهم "من" لأن "ذوبحار" ومنور
مكانان.

وما يشتر العجب وضعه فتحة على صاد صَفِين^(٩١).

وهل يُعْقَل أن يكتب التبريزي "إذا حَمَوَا مكاناً لم يُحْلَهُ [كذا]
أحد إلا ياذنهم"^(٩٢). وهو بفتح لام يحل لكونه مجزوماً.

وفي مكان آخر "الإرزام: التصويب"^(٩٣) وهو التصويت.

ومن ألبح الأخطاء: "قال جبران العود النمرى:
عَمَدَتُ لِعُودٍ فَالْتَحَيْتُ جِيرانه

وللكيس أمضى في الأمور والنهج"^(٩٤)

وبديهة أنه "جبران العود" و "جيرانه" وليس جيرانه وإلا كسر
الوزن. وليس "للكيس" وإنما "وللكيس" فهي لام ابتداء للتوكيد
وليس بلام جر.

وما لا يغفر من الأغلاط... والبطين: الكثير الأكل. وهم يذمون
بذلك ويقولون: البطنة نُذِيبُ الفطنة"^(٩٥) ولو ترك يذمون من غير
حركة لكان أوفق له وجنب نفسه الخطأ، ونقد الآخرين.

قَدَى الشَّيْرَ أَحْيَى الْأَنْفَ أَنْ أَتَاخَسِرَا

لذا يتوجب عليه أن ينصب "قول" لا أن يرفعها، فسماحتها
وصبره وثباته في المواقف الصعبة هي ما يكذب ادعاء الأعداء.

ولا أدري كيف تضبط "لعمري"^(٩٦) بكسر اللام، بدل فتحها.

وإن المرء ليحار بين أن يجعل رسمه "وَأَبْيَضُ يَقِفُ وَيَقِفُ"^(٩٧) من
أخطائه أم من أخطاء الطباعة، وكلنا يعلم أنها بالقاف.
والنظر كيف ضبط كلمة "أتونا" في بيت الشعر:

أَتُوا ثَانَيْنِ فَلَمْ يَزُورُوا

بأبْلَمَةٍ^(٩٨).

أولا يعلم طالب دكتوراه في اللغة أن أتى تنتهي بـ الالف
المقصورة، وعندما تسند إلى ضمير جمع المذكر السالم وهو الواو
تتحذف الالف المقصورة لالتقاء الساكنين وتبقى الفتحة على الحرف
الذي قبل الالف، لأن كل ما قبل الالف مقروح.

وفي مكان آخر "وَوَجَارَ الضَّيِّعَ وَوَجَارَهَا جَحْرُهَا"^(٩٩).
والمعروف أنها بضم جيم جحر.

والأسوأ من ذلك أن يرسم الكلمة بهذا الشكل: "حين كَنُورُ
التمر"^(١٠٠) والواضح أنه أخطأ في رسم الكلمة؛ إذ ما قبله "أتيتهم عند
الكناز" فيكون تفسيره: حين كَنُورُوا التمر"^(١٠١).

وبشكل الحَمْضِيَّاتِ وَالْحَمْضُ بِكسْرِ الحاء^(١٠٢) والمعروف أنه
بفتحها. وقد وضع الحركة صحيحة قبل صفحة في بيت الشعر
كيف ترى ولعل طلائعاً

وَالْحَمْضِيَّاتِ عَلَى عَلَاقِهَا

وفي مكان آخر "طال النَّوَاءُ"^(١٠٣) وهو بفتح الناء وليس بكسرها.

ويقول التبريزي: إذا مسحتَ ضرعها لُتْدِرَ"^(١٠٤) كذا ضبط تدري.

وهو فعل ثلاثي فتكون ناء المضارعة مفتوحة، ويروى بكسرو وضم
عينه.

وقد وضع فتحة على "يوم" في البيت الآتي:

وفي مكان آخر: "وَعَثَرُ عَلَيْهِ يَعَثَرُ عُثُورًا: إِذَا طَلَعَ [كذا] عليه"^(١٧). ويعلم الله أن التبريزي أراد "أطلع" وفي القرآن الكريم: "لو اطلعت عليهم لوليت منهم فراراً".

وما بالك في "البرذون"^(١٨) كذا بضم الـ ذال بدل فتحها، وبعد ذلك بخمسة أسطر: "ونفق الزاد نفقاً إذا نفد"^(١٩) كذا بـ ذال بدل الدال. وتلوها بعد سطر بخط آخر: "وقد علق الظبي في الحباله"^(٢٠) هكذا بفتح حاء الحباله وهو بكسرها.

وقد وضع فوق لام.. "رحالهم" ضمة وهي في موضع المفعولية: فنعم مُعْرَسُ الأضياف تَدَجِي

رحالهم شامية بـ ليل^(٢١)

وفي مكان آخر: "...لما كان واقعاً منها موقع الأمر كـ ذاك وتَرَكَ وحذارٍ"^(٢٢). وهي اسم فعل أمر على وزن "فعل" كـ تَزَالُ من غير تشديد العين.

وقد رسم "حسبت"^(٢٣) من حساب الأشياء بكسر عين الفعل الماضي وهو بالفتح.

ومن المستغرب "طرقه أطرقه طروقاً"^(٢٤) [كذا] بل هو طروقاً بضم الطاء وليس بفتحها.

وقد ضبط هذه الجملة كذا: "ويقال آتية إذا أعطيت وآتية إذا جنته"^(٢٥). وهل يُعتمد على هذا الضبط إذا كانت الثانية آتية بدل آتية؟!.

وما بالك بهذا الضبط:

فإن تلك داعر رقت قواها

فأني والقي بـ ————— في زياد^(٢٦)

وحقها أن تكون "داعراً" حتى يستقيم الوزن.

ومن عجيب رسمه: "وهو طعام راه: أي دائم" بل هو راهن^(٢٧)

ومن أخطائه: "هو لا يزال يقدم أمام السيوت إذا طلبوه ومع ذلك لا يعي لشدته وقوته"^(٢٨). ولا ندري ما الذي جزم الفعل فتمته من أن يكون يعيا!.

وضبط أول كلمة من بيت عامر بن حليس:

ومُهِراً [كذا] من كل غير حيصه^(٢٩)

وما يمنع أن يكون "ومهر" حتى يستقيم الوزن والمعنى ١٩.

وما لا يُغضى عنه: "أهزل الناس إذا صابت أموالهم سنة"^(٣٠) فجعل السنة مفعولاً بدل فاعل ومعناها هنا الجذب.

وفي مكان آخر: "وزعم أن العرب أجرتها مجرى المثل"^(٣١) ولو قيل جرت لـ قيل مجرى، بفتح الميم — ولكن الفعل رباعي فيجب أن يكون المصدر الميمي مضموم الميم.

وحرك "هـمك" التي هي في موضع ابتداء بفتح الميم بدل رفعها: "هـمك ما أهـمك"^(٣٢).

ومن أخطائه في الرسم "وانفشت الإبل والغنم أرسلتها بالليل ترعى"^(٣٣) بل هو أَلْفَشَتْ.

وما يجعلك تنفر من قراءة الكتاب، وأن لا تثق بضبط المحقق ماورد: "وافاض البعير بجـرته إذا أخرجها من كرشه"^(٣٤). وهو بكسر جيم جـرته لا فتحها.

وهل يُعقل أن التبريزي كتب ووضع حركات هذه الجملة كما نرى؟

وَقُلْ عَرْشُهُ يَظُلُّ: إذا ذهب عـرْشُهُ وشرفه"^(٣٥) ويبدو أن المحقق نسي أن يثبت كلمة "الله" بين ثل وعرشه، ولم يكلف نفسه تصحيح تجارب الكتاب أو قراءته قبل الطبع النهائي فكانت النتيجة كما نرى. وله وجه آخر وهو: ثُلْ عَرْشُهُ. وكلا الأمرين وجه.

وفي مكان آخر: والشبوب: ما تُشَبُّ به النار"^(٣٦) بل هو الشبوب. مثل الوقود: وهو ما توقد به النار والوقود هو الاشتعال.

ومن ذلك الضبط ولكنه ليس بالمخل بالمعنى بيت النابغة الجعدي: وقوم يهينون أعراضهم^(٣٧)...

و "يهينون" من أهان وهو رباعي فمن حق ياء المضارعة الضم. ومن الأخطاء المستبحة وضعه فتحة فوق نون "نضو"^(٣٨) وهو بكسرها.

وماذا يُقال حين ورود خطأين في شطر واحد من بيت شعر للفزدق.

وكنْتُ [كذا] كذنبُ السُّوءِ [كذا] لما رأيَ دماً

بصاحبه يوماً أحال على الدَّمِ^(١٢٢)

وليس من المعقول أن يشبه إنسان نفسه أو سلوكه بسفدر الذنب بصاحبه، وكلمة "السوء" مضبوطة في الديوان بفتح السين.

ولو رجع إلى إصلاح المنطق لما غلط ط في رسم كلمة هداء في الجملة: "وهديت العروس إلى زوجها إهداءً"^(١٢٣) بل هو هداء^(١٢٤)، ولم يرد المصدر هنا. لأن الأسماء والمصادر تتأوب المواقع الإعرابية.

ومن الأغلاط في التشكيل التي تجعل الكلام مضطرب المعنى ضبطه بيت السموال:

إلى الفضل أم عليّ إذا حو

سبتُ، أي [كذا] على الفضل مقيتُ^(١٢٥)

فهو لا يحاسب لاقتداره على الحساب، بل يفسر ذلك ما جاء في البيت الذي قبله.

ليست شعري وأشعرن إذا ما

قربسوها منشورة ودُعيتُ

ولذا من حق "أي" أن تكسر همزها لأنها استئناف للكلام والضمير في محل ابتداء؛ لأنه يقتضيه باقتداره على الحساب وليس يلام عليه أو يعاب عليه، كما يوحي تشكيل الخفق.

ومن أغلاطه في رسم الكلمات التي ماتت فتحطت وبقيت في كتب اللغة خارجة من الاستعمال قول البريزي نقلاً عن ابن السكيت: مرّت بي غرارة لمحتني أي سحجتي^(١٢٦) بل هي سحجتي.

وما بالك هذه الجملة: "وربيعة الرقي لا يستشهد بشعره"^(١٢٧)

وربما تكون الشدة والكسرة قد زحفتا من القاف على الياء في وهم طباعي، ولكن ما الذي نقوله عن تنوين ربعة المنوع من الصرف.

ومن عجيب ضبطه "وغني عليه فهو مُغمي"^(١٢٨) وهو مُغمي حسب القاعدة الصرفية.

وقد فتح عين "ظَلَلْتُ" عند إسنادها للمفرد المتكلم، وحققا أن

تكسر، كما وردت في البيت:

لضوء برق [كذا] ظَلَلْتُ مُكْتَباً

شَقَّ سَنَاهُ فِي الْجَوِّ وَالتَّهْبَسَا^(١٢٩)

وقد يكون عدم تنوين برق خطأ طباعياً.

وقد ضبط جملة من حديث الإمام علي عليه السلام: "مَغْدَج

[كذا] اليد"^(١٣٠) وهو بضم الميم؛ لأنه اسم لمفعول من أخرج.

وانظر إلى كلمة مُحَرَّقٌ في بيت الأعشى:

لعمري لقد لاحت عيون كثيرة

إلى ضوء نار في يفاع لِحْـمِـرَّقٍ^(١٣١)

ولو لاحظ الديوان دليلاً، من دون أن يعمل تفكيره، لما وقع في

هذا الخطأ، وقد أخطأ في البيت الثالث أيضاً حينما وضع تفرق بدل تفرق:

رَضِيقِي لَبَانٌ تُسَدِّي أَمَّ تَقَامَا

بأسحسهم داج عوض لا تفرق

والخلق والنار هما اللذان ألسما، والكلام لهما بأن لا يفرقا.

وقد ضبط بيت عبد الله بن الزبير:

فإن تَلَثُّوا تَرْبِعْ وإن يكْ خَامِسٌ

يكن سادس حتى يَبْرُكُم [كذا] القتلُ^(١٣٢)

فعلط مرتين إحداهما أن الفعل ينصب بحق، والثانية أن الميم تحرك بضم وإلا كسر البيت. وقد رسم بعد ثلاثة أسطر كلام المؤلف "حتى يُهْلِكُكم القتلُ" وهو منصوب وليس معجوزم لحقه أن يكون يُهْلِكُكم.

وقد أساء إلى البريزي وابن السكيت بتشويه مسألة لحوية محتمل

حركتين يختلف معهما المعنى حينما حرك نوسة بالضم ومن حقها الكسر: "... ونقول عتدي ستة رجال ونسوة [كذا] أي ثلاثة من

هؤلاء وثلاثة من هؤلاء..."^(١٣٣) وقد قال البريزي بعدها: "وإن شئت

قلت عتدي ستة رجال ونسوة [كذا] لم يهلك نسوة" فنسقت

بالنسوة على الستة" ووضح أن النسوة في الجملة الأولى مكسورة

وليست بمرفوعة، وأما في الجملة الثانية مرفوعة لأنها معطوفة على

الستة.

وما يقف عليه المرء بين مصدق ومكذب جملة "وقد بقي [كذا] منه بقية"^(١٣١). وبقي على وزن فعل يفعل. وما أثبتته هو من الخطأ الشائع.

وانظر الى ضبطه ليحي الميزقي العدي:

أكلفتني أدواء لبروم تركتكم

لألا تداركني من البحر أغرق [كذا]^(١٣٢)

لأن لثيموا أجمد خلافاً [كذا] عليكم

وإن تعمنوا مستحقى الحرب أعرق [كذا]

فالشرط الثاني من البيت الأول يخاطب فيه بعض الملوك الذي يريد أن يعاقبه بحريرة قومه الذين تركهم بقوله: إن لم تنتشلني من هذه العقوبة أي ترك معاقبي فسوف أهلك، وشبه هلاكه بالغرق، وهو لا يدعو إلى إغراقه، بحسب تشكيل الحقيق للفعل، وفي الشرط الثاني "خلافاً" وليس خلافاً، كما كررها مرة ثانية في الشرح، وفعل أعرق رباعي وليس بثلاثي فحق هزته الضم وليس الفتح.

وبديهة أن "حجل" من باب "فعل يفعل" ولكنه ضبط الحديث النبوي: "إذا شِجْعُنْ شِجْلَتْ.."^(١٣٣).

والله سبحانه وتعالى يقول: "إن الله لا يستحي أن يضرب مثلاً، وأبا الدكتور فوزي مسعود إلا أن يكتبها "فعل به فعلاً يستحي [كذا] منه"^(١٣٤).

وقد رسم "طَيَّ" هذا الشكل "طَيَّ"^(١٣٥) وهو وهم. والعرب تقول طَيَّ وطَيَّ.

ومن له المام بالعربية يدرك جيداً أن هناك خطأ في رسم الكلمات "ولا تقل رواية إنما الرواية البعر"^(١٣٦) والمقصود هنا الرواية.

ومن الغلط القبيح "يُزِيد فيه"^(١٣٧) والفعل هو زاد يزيد سواء أكان لازماً أم معدياً.

وهل يُعقل أنه لم يلحظ كيف ضبط بيت شعر النابغة الذبياني، وهو الذي لم يكتب بالديوان! بل استعان بسبع مصادر أخرى حتى وصل إلى هذا الضبط العجيب:

إننا القسما خططنا بيننا

لحملت [كذا] بررة واحملت لجار^(١٣٨)

فالمخاطب المهجو يحمل صفتين متناقضتين هما البر والفجور، أما النابغة الهاجي المخاخر فلا يحمل أي صفة فقد جرده الدكتور فوزي من كليهما.

وبعد هذه الصفحة شرح التبريزي البيت فأساء المحقق، رعاه الله، إلى هذا الشرح فوضع الحركة تحت السين في "لاتسي" بدل "لا تسي" و "حملت أنت الفجور ونقص" بدل نقص و "لم تلحق غباري.. فتشقه" بدل فتشقه؛ لأنها أنت بعد نفي.

وما وهم فيه الرجل "وتسنتت [كذا] فلان بنت فلان"^(١٣٩) والصحيح هو تسنت: إذا تزوج اللثم المرأة الكريمة.

وقد صرف الفوه في "والفوة"^(١٤٠) وهو مما لا يصرف للصفة ووزن الفعل.

وربما يحسب على مسرد الأخطاء الطباعة الذي لو عملناه لكان ضعف هذا البحث: "وعضدته ضربت عضداه"^(١٤١) وهو يعني عضده.

ولا أدري لم وقف الرجل موقف المخرج من خطأ التبريزي وابن السكيت في: "وتقول هو مسيل الماء والجمع أمسلة ومسئل ومسلان ومسائل"^(١٤٢) بل هو مسایل لأن ياءه من أصل الفعل سال يسيل.

ولا نعلم على أي معجم أو كتاب لغة اعتمد في كسره العين في "عقار" في قول التبريزي "ماله دار ولا عقار"^(١٤٣) وهو يفتحها.

ومن الأغلاط التي يجب الوقوف عليها: أخال [كذا]^(١٤٤).

ومن ذلك الضبط الغلط: "والشيد: الجص"^(١٤٥) وهو الشيد.

بكسر الشين.

كلمة لا بد منها

لا يزال الباحثون والمحققون وسيقولون عند الانتهاء من أعمالهم وكتابة مقدمة لها: ولا أدعي الكمال في عملي هذا؛ فالكمال لله وحده. وهذا صحيح إذ كُتبت بحوث وحقت كتب. وكُتبت حولها بحوث مبسنة جوانب الخطأ والصواب فيها. وعمد معظم هذه الأعمال برغم تلك الأغلاط.

ولكن ما الذي نقوله عن كتاب حقق رسالة دكتوراه في اللغة

العمل لم يقرأ من قبل أشخاص آخرين هم أعلم من الدكتور فوزي ولا يدل أيضا أنه رجع إلى المصادر التي ألفت حول كتاب "إصلاح المنطق".

وعلمي هذا نتيجة قراءة واحدة، فما بالك إذا قرئ مرتين أو ثلاثاً. ومع ذلك أجملت الكثير ولم أقيده؛ لأنه لا يفوت القارئ اللبيب. ولو كتبت مسرداً بتلك الأخطاء الطباعة لصار البحث ضعيفاً ما قيده. وآخر ما أتمنى أن يجد كتاب "تقديب إصلاح المنطق" يبدأ أخرى تخلصه من كل هذه العيوب.

يشرح كتاباً ألف قبله بـ زمن طويل، وألفت مثله كتب أخرى تدور حول الكتاب نفسه وتوجب على الدكتور الرجوع إليها عند التحقيق.

وكلنا يعلم أن فصول الرسالة تعرض على الأستاذ المشرف واحداً تلو الآخر ليبدى الأخير ملاحظاته وتصحيحاته، ثم تطبع في شكل رسالة وتعرض نسخها على هيئة المناقشة. وعند مناقشة الرسالة تبين اللجنة للطالب مواطن الخلل في عمله، وتلزمه، ضمن وصيتها، الأخذ بملاحظاتها. ولكن ما نراه من هنات يدل على أن

الهوامش

- ١- تقديب إصلاح المنطق: ٤/١.
- ٢- م.ن: ٥/١.
- ٣- م.ن: ٩/١.
- ٤- م.ن: ١٣/١.
- ٥- م.ن: ١٤/١.
- ٦- م.ن: ١٨/١.
- ٧- ينظر مقال على ذلك مادة حمدا ٣٧/٢ و ٦٢ ويمكن ملاحظة التكرار الكثير حين الرجوع إلى مسرد المواد اللغوية في آخر الجزء الثاني.
- ٨- م.ن: ٢١/١.
- ٩- أمثلة على ذلك من الأمثلة الكثيرة: ١٦١/١، ٣٦/٢، ٤١/٢.
- ١٠- م.ن: ٤٤/١، إصلاح المنطق: ٢٨٠.
- ١١- م.ن: ٤٧/١، ٥٤/١، ٥٧/١.
- ١٢- م.ن: ٥١/١ و ٥٣/١.
- ١٣- م.ن: ٥٣/١.
- ١٤- م.ن: ١٧، ٦٥/١، ١٧٠/٢، ١٨٠/٢.
- ١٥- م.ن: ٧٤/١.
- ١٦- م.ن: ٢٨٠/١، ٢٥٢/١.
- ١٧- م.ن: ٤٢٢/١، ٢٥٦/٢.
- ١٨- م.ن: ٢٢٢/١.
- ١٩- م.ن: ١٤٤/١.
- ٢٠- م.ن: ١٥٧/١، ٢٢٩/١، ٣٧٢/١.
- ٢١- م.ن: ١٦٣/١.
- ٢٢- م.ن: ١٧٢/١ و ١٧٦.
- ٢٣-
- ٢٤- م.ن: ٢٢٦/١ ديوان جبر: ١٦٠/١.
- ٢٥- م.ن: ٢٥٢/١.
- ٢٦- م.ن: ٣١٦ و ٣١٧.
- ٢٧- م.ن: ٣٣٤/١.
- ٢٨- م.ن: ٣٧٠/١.
- ٢٩- م.ن: ٤٤٤/١.
- ٣٠- م.ن: ٤٨٩/١.
- ٣١- م.ن: ٥٢١/١ وينظر: ١٢٠/٢ في مسألة "هل" و ١٢١/٢ في الفهرست بين يديه.
- ٣٢- م.ن: ٢١/٢.
- ٣٣- م.ن: ٦٠/٢.
- ٣٤- م.ن: ١٣٥/٢.
- ٣٥- البيان والبيان: ١٣٤/١.
- ٣٦- تقديب إصلاح المنطق: ١٧٣/٢ و ١٧٥.
- ٣٧- م.ن: ١٨١/٢.
- ٣٨- م.ن: ٧٤/١ و ١٦٨.
- ٣٩- م.ن: ٦١/١.
- ٤٠- م.ن: ٨٤/١.
- ٤١- م.ن: ١٠٢/١.
- ٤٢- م.ن: ١٠٢/١.

٧٨ - م. ١ : ٢٧٥.	٤٣ - م. ١ : ١٠٥.
٧٩ - م. ١ : ٢٩٢.	٤٤ - م. ١ : ١٠٨.
٨١ - م. ١ : ٢٩٨.	٤٥ - م. ١ : ١٢٣.
٨٢ - م. ١ : ٣٠٠.	٤٦ - م. ١ : ١٢٩.
٨٣ - م. ١ : ٣٠٠.	٤٧ - م. ١ : ١٢٩.
٨٤ - إصلاح النطق : ١٠٥.	٤٨ - م. ١ : ١٣٠.
٨٥ - م. ١ : ٣٠٦.	٤٩ - م. ١ : ١٤٠.
٨٧ - م. ١ : ٣١٨.	٥٠ - م. ١ : ١٦٠.
٨٨ - م. ١ : ٣٣٤.	٥١ - م. ١ : ١٦١.
٨٩ - م. ١ : ٣٣٦.	٥٢ - م. ١ : ١٦٨.
٩٠ - م. ١ : ٣٣٨.	٥٣ - م. ١ : ١٧٣.
٩١ - م. ١ : ٣٣٩.	٥٤ - م. ١ : ١٨١.
٩٢ - م. ١ : ٣٤٣.	٥٥ - م. ١ : ١٨٣.
٩٣ - م. ١ : ٣٥٧.	٥٦ - م. ١ : ١٩٣.
٩٤ - م. ١ : ٣٦١.	٥٧ - م. ١ : ٢٠٤.
٩٥ - م. ١ : ٤٣٣.	٥٨ - م. ١ : ٢١٠.
٩٦ - م. ١ : ٤٥٦.	٥٩ - م. ١ : ٢١٥.
٩٧ - م. ١ : ٤٥٦.	٦٠ - م. ١ : ٢٢٢.
٩٨ - م. ١ : ٤٦٢.	٦١ - م. ١ : ٢٢٦.
٩٩ - م. ١ : ٤٦٢.	٦٢ - م. ١ : ٢٢٦.
١٠٠ - م. ١ : ٤٦٢.	٦٣ - م. ١ : ٢٢٧.
١٠١ - م. ٢ : ٣.	٦٤ - م. ١ : ٢٣٠.
١٠٢ - م. ٢ : ١٦.	٦٥ - م. ١ : ٢٣٤.
١٠٣ - م. ٢ : ٧٤.	٦٦ - م. ١ : ٢٣٥.
١٠٤ - م. ٢ : ٢٩.	٦٧ - م. ١ : ٢٣٦.
١٠٥ - م. ٢ : ٣٥.	٦٨ - إصلاح النطق : ٧٤.
١٠٦ - م. ٢ : ٣٧.	٦٩ - قلب إصلاح النطق : ٢٥٣.
١٠٧ - م. ٢ : ٥٠.	٧٠ - م. ١ : ٢٥٤.
١٠٨ - إصلاح النطق : ٢٤٨.	٧١ - م. ١ : ٢٦١.
١٠٩ - التهذيب : ٥٦.	٧٢ - م. ١ : ٢٦٢.
١١٠ - م. ٢ : ٥٦.	٧٣ - م. ١ : ٢٦٤.
١١١ - م. ٢ : ٥٨.	٧٥ - م. ١ : ٢٧٠.
١١٢ - م. ٢ : ٦٠.	٧٦ - ديوان الفرزدق : ١٨٠.
١١٣ - م. ٢ : ٦١.	٧٧ - التهذيب : ٢٧٣.

١١٤-م.ن: ٦٩/٢.	١٣٥-م.ن: ١٦٨/٢.
١١٥-م.ن: ٧٤/٢.	١٣٦-م.ن: ١٧٠/٢.
١١٦-م.ن: ٧٩/٢.	١٣٧-م.ن: ١٨٧/٢.
١١٧-م.ن: ٨٠/٢.	١٣٨-م.ن: ١٩٢/٢.
١١٨-م.ن: ٨١/٢.	١٣٩-م.ن: ١٩٨/٢.
١١٩-م.ن: ٨١/٢.	١٤٠-م.ن: ٢٥٤/٢.
١٢٠-م.ن: ٨٨/٢ وديوان الفرزدق: ٢٦.	١٤١-م.ن: ٢٥٤/٢.
١٢١-تهذيب: ٩٤/٢.	١٤٢-م.ن: ٢٥٤/٢.
١٢٢-الإصلاح: ٢٧٤.	١٤٣-م.ن: ٢٥٨/٢ والإصلاح: ٣٧٠.
١٢٣-تهذيب: ٩٥/٢.	١٤٤-م.ن: ٢٨٠/٢.
١٢٤-م.ن: ١٠٠/٢.	١٤٥-م.ن: ٣١٨/٢.
١٢٥-م.ن: ١٠٣/٢.	١٤٦-م.ن: ٣٤٨/٢.
١٢٥-م.ن: ١٠٣/٢.	مصادر البحث:
١٢٦-م.ن: ١٠٦/٢.	١-إصلاح المنطق، لابن السكيت.
١٢٧-م.ن: ١١١/٢.	تحقيق أحمد شاكر وعبد السلام محمد هارون. طبع دار المعارف بمصر ١٩٧٠
١٢٨-م.ن: ١١١/٢.	٢-البيان والتبيين، الجاحظ، تحقيق الحسن السندوي.
١٢٩-م.ن: ١٣٢/٢.	٣-تهذيب إصلاح المنطق، التبريزي.
١٣٠-م.ن: ١٤٠/٢.	تحقيق الدكتور فوزي عبد العزيز مسعود. الحياة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٦.
١٣١-م.ن: ١٤٢/٢.	٤-ديوان جرير، بشرح محمد بن حبيب تحقيق د. نعمان محمد أمين طه. د. المعارف. مصر ١٩٦٩.
١٣٢-م.ن: ١٥٠/٢.	٥-ديوان الفرزدق. كرم البستاني دار صادر بيروت. بدون تاريخ.
١٣٣-م.ن: ١٥٣/٢.	
١٣٤-م.ن: ١٦٨/٢.	

منشابه القرآن

لأبي الحسن علي بن حمزة الكسائي المني في سنة ١٨٩هـ القسم الثاني -

دراسة وتحقيق د. محمد حسين آل ياسين

كلية الآداب - جامعة بغداد -

التمثل بسقوط كلمات، أو عبارات، أو آيات كاملة من قلم
الناسخ واستدراك ذلك بالعودة إلى القرآن الكريم والمعجم
المفهرس لألفاظه، واضعاً ذلك بين معقوفين مشيراً إليه في
الهامش. على أن المعجم المفهرس لألفاظ القرآن لم يكن يخلو من
أخطاء طباعية أو غير طباعية هيئة مثل:

أ- ص ١٢٧: سقوط مادة (أولات) دون سقوط الآيتين
الكريمتين.

ب- ص ١٢٧: سقوط مادة (أولاء) دون الآيتين الكريمتين.

ج- ص ١٢٧: سقوط مادة (هؤلاء) من موضعها، وذكرت
بعد إيراد ست آيات من شواهداها. وأدى سقوط هذه المواد
الثلاث، إلى أن تختلط شواهد العشرة بشواهد مادة (أولي)
قبلهن.

د- ص ٨٦٢: سقوط اسم سورة "الصفات" دون رقمها
وشاھديها في مادة (نَجْنَاء)، ووضع علامة التماثل (=) تحت
اسم سورة الشعراء، فصارت آيتا الصفات وكأنهما في
الشعراء.

وكان لابد من العودة إلى غير المعجم المفهرس، واستعنت
لأجل هذا بمعجم ألفاظ القرآن الكريم الذي وضعه مجمع اللغة
العربية في القاهرة، والمرشد إلى آيات القرآن الكريم وكلماته

د. علي في التحقيق:

اعتمدت في تحقيق نص ((منشابه القرآن)) للكسائي علي:
أ- مخطوطة مكتبة ضـستريين بـدلين، وهي النسخة التي
أسميتها بالأصل في الهوامش.

ب- قطعة من النسخة الباريسية، تمثل أول الكتاب، كان
درسها جعفر هادي الكريم في رسالته للماجستير بعنوان
((مذهب الكسائي في النحو)) وهي التي أسميتها في الهوامش
بالباريسية. وكان من قيمة هذه القطعة أنها احتفظت بسند
رواية الكتاب عن الكسائي مؤلفه، وقراءته عليه. مما لا وجود
له في نسختنا الأصل. وأدلت منها اتمام عدد من النصوص، مما
وضعت بين معقوفين، مشيراً في الهوامش إليها.

كما هيأت لنا هذه الدراسة الوقوف على قطعة من كتاب
الكسائي ((ما اشبه من لفظ القرآن وتناظر من كلمات
الفرقان)) فيها مادة قليلة تشبه مادة مشابه القرآن، فأشرت إلى
مواقع التشابه بينهما في الهوامش أيضاً، على أن الكتاب
عموماً في ميدان قرآني آخر.

واعتمدت في تصحيح النصوص القرآنية وضبطها على
المصحف الكريم الذي بين أيدينا

(طبعة وزارة الأوقاف العراقية)، فسدت ما بها من النقص

المطبوع بدمشق.

ورأيتُ، زيادةً في النفع وإعماًماً للفائدة، أن أذكر رقم السورة قبل رقم الآية ووضعهما بعد نص الآية، على الرغم من أن العُرف العلمي قد درج على الاكتفاء برقم الآية دون رقم السورة، وذلك أُنِي وجدتُ الكسائي يُسمي عدداً من السور بأسمائها القديمة التي كانت المتعارف عليها في عصره وما بعده، وهي غير أسمائها في المصاحف المتداولة الآن، مثل تسميته (التوبة) براءة أحياناً وقد يسميها التوبة، و(الإسراء) ببني إسرائيل و(فاطر) بالملائكة، و(الزمر) بالغرف، و(غافر) بالمؤمن، و(فصلت) بالسجدة أو حم السجدة، و(الشورى) بحم عسق، و(الجاثية) بحم الجاثية، و(السجدة) بتزيل السجدة، و(الإنسان) بهل أتى، وغير ذلك مما أشرنا إليه في الهوامش، فكان واجباً، والأمر كذلك أن أذكر رقم السورة لأدُلُّ به عليها، مع ذكر اسمها الذي هي عليه في المصحف الذي بين أيدينا في الهامش، عند ذكرها الأول في متن الكتاب.

ولما وجدتُ أن الناسخ لم يلتزم رسماً واحداً في نسخه، على ما فصلت الكلام عليه في الدراسة، وذلك بأن يأخذ من الرسم القرآني بطرف، ومن غيره بطرف، آثرتُ أن أرسم الكتاب بالرسم المألوف المعروف في الكتابة العربية، تيسيراً على القارئ وإشاعة للكتاب، وأُقيتُ على رسم بعض الكلمات التي شاع بين الكتبة الأخذ برسمها القرآني مثل: (الرحمن) و(السموات) و(بسم الله) وأشباههن. وأشرتُ في الهامش إلى رسم الأصل، فإن كان له وجه من رسم المصحف، نصصتُ على ذلك وأُيدته بالمصدر، وإن لم يكن كذلك نصصتُ على خطئه وهو كثير.

وكان الناسخ قد أخطأ في تسلسل إيراد السور، أو الآيات داخل السورة، فما كان في تسلسل السور فقد صحَّحته بالتقديم والتأخير في كل الكتاب مع النص عليه. وما كان في

تسلسل الآيات، فقد صحَّحته كذلك بالتقديم والتأخير في أقسام الكتاب سوى القسم الأول الذي هو ((ما كان في القرآن حرف ليس غيره)) الخاص بالأفراد، فقد أُقيت ما فيه على أصله، لأُنِي وجدتُ أن ذلك لا يتعارض مع فكرة هذا الباب مادام تسلسل السور فيه صحيحاً، والإشارة إلى كل ذلك في الهوامش، كل في موضعه، قائمة، والشفيع من رقم الآية موضوعاً بعدها.

ووجدتُ في النص ما عدده مخالفاً للتشابه التام، الذي قام على أسامه الكتاب، وذلك بالفتقاد وجه من وجوهه الثلاثة اللفظي، والتسلسلي، والإعرابي، فآثرتُ إليه في موضعه، ورأيتُ أن لا مندوحة من عرض مادة الكتاب على ما يشبهها من مباحث المتقدمين من العلماء وإن تأخروا عن الكسائي، فوَقَّعتُ كل (حرف) فيه بتخريجه في: درة التزيل للخطيب الإسكافي، والبرهان للزركشي والانتقان للسيوطي، وذكرتُ ما تشابه أو اختلف بين المادتين، في النص أو في عدد ورودها في القرآن، أو في علة التشابه وعدمه فيها.

ويُتصل بمخالفة مفهوم التشابه في كتاب الكسائي، أن من هذه المخالفات ما لا يُعدّ كذلك لو اعتمد في قراءة النصوص القرآنية قراءة أخرى غير التي عليها المصحف الذي بين أيدينا، وهي التي ألزمت نفسي بالاحتكام إليها في ضبط النص، فعدتُ إلى كتب القراءات اعرض عليها المادة وأحكمها في صحة النص مثل: الحجة لابن خالويه، ومختصر في شواذ القرآن لابن خالويه أيضاً، والحجة لأبي علي الفارسي، واختصاب لابن جني، والكشف لمكي بن أبي طالب القيسي، والنشر للجزري وغيرها، فكان أن صحَّحت كثيراً مما ورد في النص مخالفاً لقراءة المصحف الذي بين أيدينا، لثبوت أنها قراءة أخرى، وإن لم أبقِ هذا الصحيح

وانظر: للمصدر الذي يشترك مع السابق في الفكرة ولا يتحد معه في النص، أو فيه زيادة عليه.

المعقوفان: لما سقط من الأصل، أو للزيادة عليه.

القوسان الكبيران المحليان: لحصر الآيات القرآنية.

القوسان الكبيران: لحصر الألفاظ، أو المواد.

القوسان الصغيران المكرران: لحصر النصوص المنقولة من المصادر، أو لحصر ما ورد في الأصل خطأ.

[[صورة الصفحتين ١/ب و ١/٢ من الأصل]]

[القسم الثاني: النص]

كتاب منشأه القرآن

[تأليف الإمام أبي الحسن علي بن حمزة الكسائي رحمه الله ورَضِي عنه وأرضاهُ وجعل الجنة مأواه، ورَضِي عن الصحابة أجمعين آمين. وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليماً طيباً إلى يوم الدين].

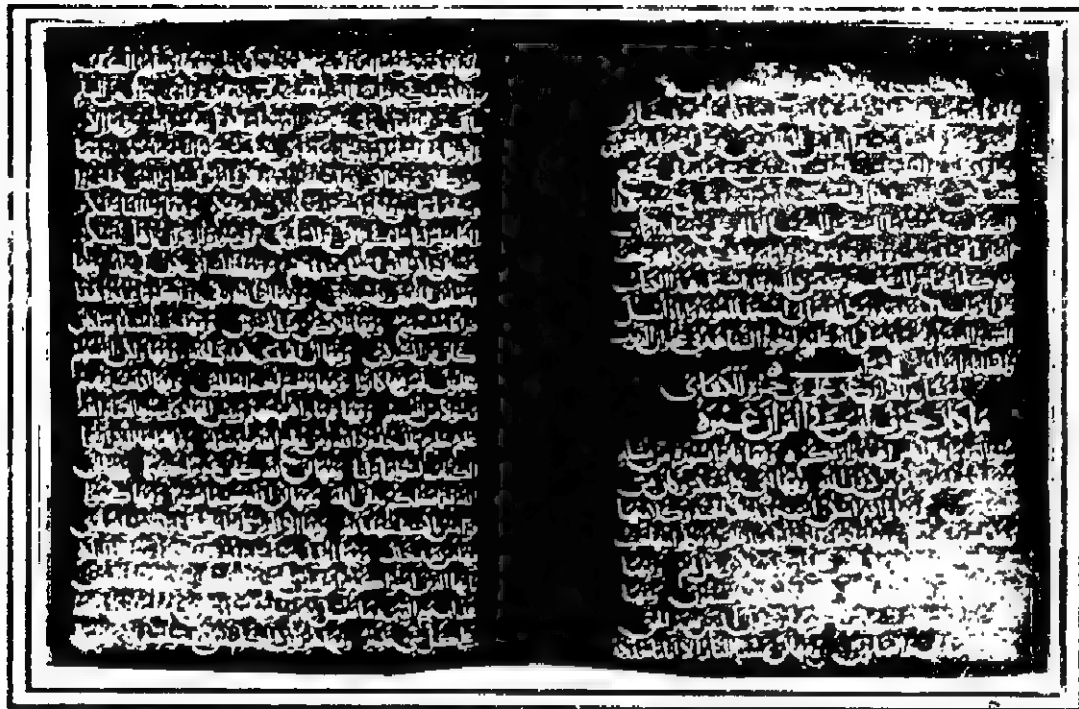
المخالف في متن الكتاب لئلا أنقض التزامي بتحكيم المصحف المتداول في رسم الكتاب وضبطه وقراءته.

هذا سوى ما أودعته هوامش التحقيق من التعريف بمن يرد من الأعلام، كعاصم بن أبي النجود مثلاً، وما يعن لي من تعليقات على مادة الكتاب وإيضاح لها، ومناقشات لبعض ما يرد في المصادر، وما وجدته في عددٍ منها مما يزيد المادة جلاءً أو يكشف فيها حقيقة. وكنتُ استخدمت من الألفاظ والعلامات الرموز الآتية:

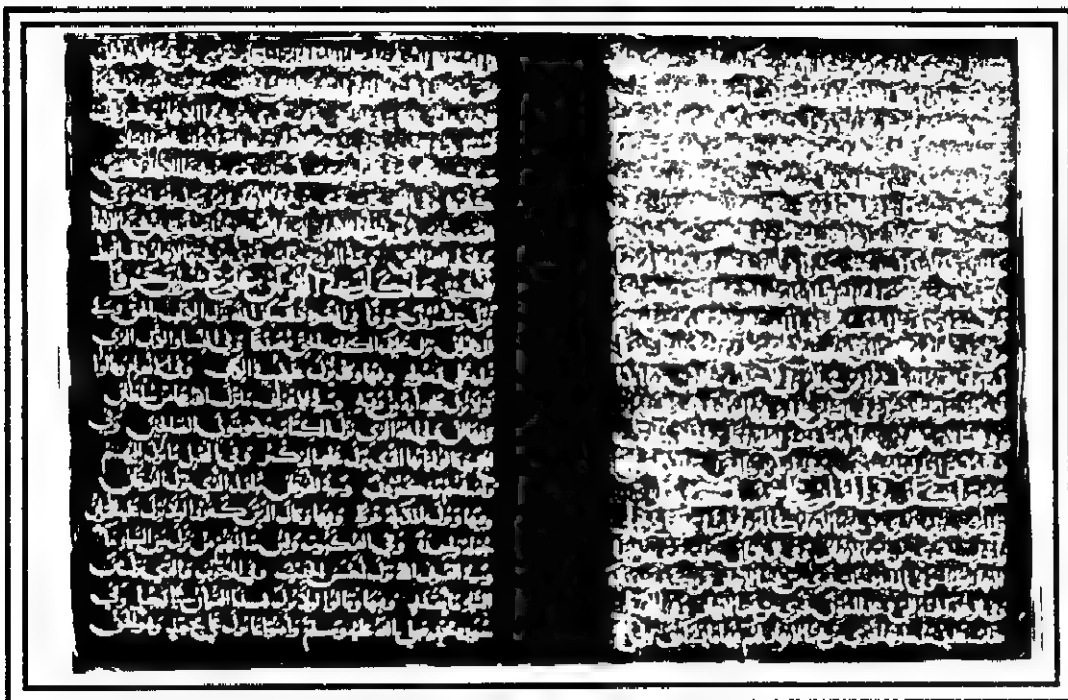
الأصل: مخطوطة متشابهة القرآن، نسخة مكتبة جستريني.

الباريسية: القطعة الأولى من نسخة باريس أول، التي أشرت إليها في صدر هذا الكلام.

المصحف الذي بين أيدينا: القرآن الكريم المطبوع بإشراف وزارة الأوقاف في بغداد سنة ١٣٩٨ هـ.



[[صورة الصفحتين ١/ب و ١/٢ من الأصل]]



[[صورة الصفحتين ١٤/ب و ١٥/أ من الأصل]]

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين

قال الشيخ الإمام أبو معشر عبد الكريم بن عبد الصمد بن محمد الطبري رحمه الله: قرأت هذا الكتاب كله على علي بن عبد الله بن محمد [بن] ^(١) الحسين الفارسي، قال: ثنا ^(٢) أبو الحسن علي بن محمد بن يوسف بن يعقوب العلاف، [قال]: ^(٣) ثنا أبو بكر محمد بن الحسين بن محمد بن النقاش، قال: نا ^(٤) أبو القاسم بن الفضل بن شاذان الرازي، قال: ثنا أحمد بن (الصباح بن) ^(٥) أبي سريج ^(٦) النهشلي قال: نا علي بن حمزة الكسائي بمشابهة القرآن. فأول ذلك ^(٧):

[١/ب] ما كان حرف ليس في القرآن غير ^(٨)

[باب: حرف واحد] ^(٩)

سورة البقرة:

[فيها] ^(١٠): {يا أيها ^(١١) الناس اعبدوا ربكم} ٢١/٢

وفيها: {فأنتوا ^(١٢) بسورة من مثله} ٢٣/٢

وفيها: {واذعوا شهداءكم ^(١٣) من دون الله} ٢٣/٢

وفيها: {أبى واستكبر وكان من الكافرين} ٣٤/٢

وفيها: {يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة وكلا منها رغداً حيث شئتما} ^(١٤) ٣٥/٢

وفيها: {واذ قلنا اذخلوا هذه القرية فكلوا منها حيث شئتم رغداً} ^(١٥) ٥٨/٢

وفيها: {فبدل ^(١٦) الذين ظلموا قولاً غير الذي قيل لهم} ٥٩/٢

وفيها: {فأنزلنا على الذين ظلموا رجزاً من السماء بما كانوا يفسقون} ٥٩/٢

وفيها: فانفجرت ^(١٧) منه اثنتا عشرة عينا} ٦٠/٢

وفيها: {ويقتلون ^(١٨) النبيين بغير الحق} ^(١٩) ٦١/٢

وفيها: {والتصاري والصابئين} ^(٢٠) ٦٢/٢

وفيها: {لن تمسنا النار إلا أياماً معدودة} ^(٢١) ٨٠/٢

[٢/١] وفيها: {فلا^(٢٢) يخفف عنهم العذاب ولا هم يتصرفون^(٢٣)} ٨٦/٢

وفيها: {ويعلمهم الكتاب والحكمة ويؤتيهم^(٢٤) [إلك]^(٢٥) أنت العزيز الحكيم^(٢٦)} ١٢٩/٢

وفيها: {بعد الذي جاءك^(٢٧) من العلم مالك من الله من ولي ولا نصير^(٢٨)} ١٢٠/٢

وفيها: {وما أهل به لغير الله^(٢٩)} ١٧٣/٢

وفيها: {إلا الذين تابوا وأصلحوا ويتوبوا^(٣٠)} ١٦٠/٢

وفيها: {لمن شهد منكم الشهر فليصمه^(٣١)} ١٨٥/٢

وفيها: {ومن كان مريضاً^(٣٢) ١٨٥/٢ ليس فيها ((منكم)).

وفيها: {إن الذين آمنوا والذين هاجروا وجاهدوا^(٣٣)} ٢١٨/٢

وفيها: {ويكفر^(٣٤) عنكم من سيئاتكم^(٣٥)} ٢٧١/٢

وفيها: {وظللنا عليكم الغمام وأنزلنا عليكم المن والسلوى^(٣٦)} ٥٧/٢

وفي سورة آل عمران^(٣٧):

{قل أؤنبئكم^(٣٨) بخير من ذلكم للذين اتقوا عند ربهم^(٣٩)} ١٥/٣

وفيها: {قالت [رب] أئني يكون لي ولد^(٤٠)} ٤٧/٣

وفيها: {ويقتلون النبيين بغير حق^(٤١)} ٢١/٣

وفيها: {إن الله ربي وربكم فاعبدوه هذا صراط مستقيم^(٤٢)}

٥١/٣

وفيها: {فلا تكن من الممترين^(٤٣)} ٦٠/٣

وفيها: {حنيفاً مسلماً وما كان^(٤٤) من المشركين^(٤٥)} ٦٧/٣

وفيها: {إن الهدى هدى الله^(٤٦)} ٧٣/٣

وفيها: {ولكن أنفسهم يظلمون^(٤٧)} ١١٧/٣ ليس فيها

((كانوا)).

وفيها: {ونعم أجر العاملين^(٤٨)} ١٣٦/٣

وفيها: {إذ بعث فيهم رسولا من أنفسهم^(٤٩)} ١٦٤/٣

وفيها: {ثم ماواهرهم جهنم وبئس المهاد^(٥٠)} ١٩٧/٣
وفي سورة النساء^(٥١):

{والله عليم حكيم^(٥٢) [١٢/٤] تلك حدود الله ومن يطع الله ورسوله^(٥٣) ١٣/٤

وفيها: {يا أيها الذين آمنوا الكتاب آتوا بما نزلنا^(٥٤)} ٤٧/٤

وفيها: {إن الله كان عزيزاً حكيماً^(٥٥)} ٥٦/٤

وفيها: {إن الله نعماً يعظكم به إن الله^(٥٦)} ٥٨/٤

وفيها: {إن الله [كان] سمياً بصيراً^(٥٧)} ٥٨/٤

وفيها: {كونوا قوامين بالقسط شهداء^(٥٨) الله^(٥٩)} ١٣٥/٤

وفيها: {إلا الذين تابوا وأصلحوا واعتصموا بالله^(٦٠)} ١٤٦/٤ ليس فيها ((من بعد ذلك))

وفيها: {أولئك ستؤتيهم أجراً عظيماً^(٦١)} ١٦٢/٤

وفي سورة المائدة:

{يا أيها^(٦٢) الذين آمنوا كونوا قوامين [لله]^(٦٣) شهداء^(٦٤) بالقسط^(٦٥)} ٨/٥

وفيها: {ليفتدوا به من عذاب يوم القيامة ما تقبل منهم^(٦٦)} ٣٦/٥

وفيها: {يعذب من يشاء^(٦٧) ويغفر لمن يشاء^(٦٨) والله على كل شيء^(٦٩) قدير^(٧٠)} ٤٠/٥ وفيها: {يحرّفون الكلم من بعد مواضعه^(٧١)}

٤١/٥

وفيها: [٢/ب] {يا أيها^(٧٢) الرسول لا يحزلك^(٧٣)} ٤١/٥

وفيها: {ولا تتبع أهواءهم^(٧٤) عما جاءك^(٧٥) من الحق^(٧٦)} ٤٨/٥

وفيها: {قل هل أنبئكم بشئ من ذلك مثوبة عند الله^(٧٧)} ٦٠/٥

وفيها: {والصابون والتصارى^(٧٨)} ٦٩/٥

وفيها: {فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّكُمْ عَلَى رَسُولِنَا الْبَلَغُ الْمُبِينُ} ٩٢/٥

وفيها: {فَقَالَ^(٧٧) الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ إِنَّ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ} ١١٠/٥

وفيها: {وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْخَوَارِجِ أَنْ آمِنُوا [ي] ^(٧٨) وبرزولي} ١١١/٥

وفيها: {وَاشْهَدُوا بَأَنَّا مُسْلِمُونَ} ^(٧٩) ١١١/٥
وفي سورة الأنعام:

{قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ انظُرُوا} ^(٨٠) ١١/٦

وفيها: {وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ} ^(٨١) ٢١/٦

وفيها: {إِنَّ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ} ^(٨٢) ٢٩/٦
وفيها: {ثُمَّ يُنَبِّئُكَ^(٨٣) بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ} [٦٠/٦] وهو القاهرُ

٦١/٦

وفيها: {إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ} ^(٨٤) ٩٩/٦

وفيها: {إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ مَنْ يَضِلُّ عَنْ سَبِيلِهِ} ^(٨٥) ١١٧/٦

وفيها، في آخرها: {وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ} [١٦٣/٦] قُلْ أَغْيَرَ
اللَّهُ { ١٦٤/٦

وفيها: {وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ} ^(٨٦) ١٦٥/٦

وفي سورة الأعراف:

{قَالَ مَا مَنَعَكَ إِلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ} ١٢/٧ وفي سائر القرآن
(قال يا إبليس) ^(٨٧)

وفيها: {قَالَ أَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ} ^(٨٨) ١٤/٧

وفيها: {إِنَّكَ مِنَ الْمُنظَرِينَ} ^(٨٩) ١٥/٧

وفيها: {قَالَ اخْرُجْ مِنْهَا مَذْذُومًا^(٩٠) مَذْحُورًا} ١٨/٧ ليس
قبل الواو ميم ^(٩١)

وفيها: {فَكُلَا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا} ^(٩٢) ١٩/٧

وفيها: {وَهُمْ بِالْآخِرَةِ كَافِرُونَ} ^(٩٣) ٤٥/٧

وفيها: {مَا نَزَّلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ} ٧١/٧

وفيها: {لَقَدْ أَرْسَلْنَاكَ رَسُولًا رَّبِّي} ٧٩/٧ في قصة صالح ^(٩٤).

وفيها: {لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ} ^(٩٥) ٥٩/٧

وفيها: {وَتَنحِتُونَ الْجِبَالَ بُيُوتًا} ٧٤/٧ ليس فيها ((من)) ^(٩٦).

وفيها: {وَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَخْرِجُوهُمْ مِنْ
قَرِيَّتِكُمْ} ^(٩٧) ٨٢/٧ ليس فيها ((آل لوط)) ^(٩٨).

وفيها: {بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَاءِ لَعَلَّهُمْ يَضُرَّعُونَ} ^(٩٩) ٩٤/٧.

وفيها: {وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَبِيٍّ إِلَّا أَخَذْنَا أَهْلَهَا} ٩٤/٧

وفيها: {وَأَلْقَى السَّحَرَةُ سَاجِدِينَ} [١٢٠/٧] ^(١٠٠) قال فرعون
آمَنتُمْ بِهِ قَبْلَ أَنْ آذَنَ لَكُمْ} ^(١٠١) ١٢٣/٧

وفيها: {لَأَقْطَعَنَّ^(١٠٢) أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ مِنْ خِلَافٍ ثُمَّ
لَأُصَلِّبَنَّكُمْ} ^(١٠٣) ١٢٤/٧.

وفيها: {وَأَنْتَ خَيْرُ الْغَافِرِينَ} ١٥٥/٧

وفيها: {وَإِذْ قِيلَ لَهُمْ اسْكُنُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ وَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ
شِئْتُمْ^(١٠٤) وَقُولُوا حِطَّةٌ} ^(١٠٥) ١٦١/٧ [١/٣] ليس فيها
(رَعَدًا) ^(١٠٦)

وفيها: {فَانْبَجَسَتْ مِنْهُ اثْنَا عَشْرَةَ عَيْنًا قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ
مَشْرَبَهُمْ} ^(١٠٧) ١٦٠/٧

وفيها: {فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ
فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِجْزًا مِنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَظْلِمُونَ} ^(١٠٨)

١٦٢/٧

وفيها: {وَإِذْ كَرَّرْنَا^(١٠٩) فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً^(١١٠) وَدُونَ
الْجَهْرِ} ٢٠٥/٧

وفيها: {سُبْحَانَكَ ثُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ} ١٤٣/٧

وفي سورة الأنفال:

{وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا قَالُوا قَدْ سَمِعْنَا لَوْ نَشَاءُ^(١١١) لَقُلْنَا مِثْلَ

هذا { ٣١/٨ ليس فيها ((بَيِّنَات)) }^(١٧٧).

وفيها: { وَيَحْيَىٰ مِنْ حَيٍّ عَنْ يَمِينٍ وَإِنَّ اللَّهَ لَسَمِيعٌ عَلِيمٌ } ٤٢/٨
وفي سورة التوبة:

{ أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُتْرَكُوا أَنْ تَقُولُوا لَا يَنْصَرِفْ عَلَيْنَا عِلْمْ الَّذِي كَانَ خَالِئًا مِنْ أَصْحَابِ الْبَيْتِ } ١٦/٩

وفيها: { فَسَوْفَ يَغْنِيكُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ شَاءَ }^(١٧٨) إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ
حَكِيمٌ { ٢٨/٩

وفيها: { لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ } ٣١/٩ ليس
فيها ((وتعالى))^(١٧٩).

وفيها: { وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ }^(١٨٠) ٣٢/٩

وفيها: { إِلَّا إِلَهُكُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَلَا يَأْتُونَ الصَّلَاةَ }^(١٨١)
٥٤/٩

وفيها: { وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ } ٤٢/٩

وفيها: { تَجْرِي تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ }^(١٨٢) ١٠٠/٩ وأهل مكة خاصة
يزيدون فيه ((من)) وكذلك هو مكتوب في مصاحفهم^(١٨٣).

وفيها: { مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ }
١١٣/٩

وفي سورة يونس:

{ وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ الضُّرُّ دَعَانَا لَنَجِيهِ }^(١٨٤) ١٢/١٠

وفيها: { وَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا كَذَلِكَ نَجْزِي الْقِسْمَ الْمُجْرِمِينَ }
١٣/١٠

وفيها: { فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ } ١٩/١٠

وفيها: { وَيَقُولُونَ لَوْلَا أَنْزَلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَقُلْ إِنَّمَا الْغَيْبُ
لِلَّهِ } ٢٠/١٠ وكل شيء في القرآن ((وقالوا))^(١٨٥).

وفيها: { فَلَمَّا أَتَاهُمْ إِذَا هُم بِعِزٍّ }^(١٨٦) في الأرض { ٢٣/١٠

وفيها: { وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمْعُونَ إِلَيْكَ }^(١٨٧) ٤٢/١٠

وفيها: { وَيَوْمَ يُحْشَرُهُمْ كَانُوا لَمْ يَلْبَثُوا إِلَّا سَاعَةً مِنَ النَّهَارِ }

٤٥/١٠ ليس فيها ((جميعاً))^(١٨٨).

وفيها: { لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ إِذَا جَاءَ }^(١٨٩) أَجْلُهُمْ { ٤٩/١٠
بغير واو، و((إذا)) بغير فاء. }^(١٩٠)

وفيها: { فَلَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً } ٤٩/١٠

وفيها: { قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ }^(١٩١) وَلَدًا سُبْحَانَهُ { ٦٨/١٠ بغير
واو. }^(١٩٢)

وفيها: { وَأَمَرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ } [١٠٤/١٠] وَأَنْ

أَقِمَّ { }^(١٩٣) ١٠٥/١٠

وفي سورة هود:

{ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ اتَّخَذَ إِلَهًا كَذِبًا } أولئك [٣/ب] يُعْرَضُونَ
عَلَىٰ رَبِّهِمْ {

١٨/١١ ليس فيها ((أو كَذَّب))^(١٩٤).

[وفيها] { }^(١٩٥): { فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا نَحْنُ صَالِحُونَ }^(١٩٦)

{ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ اتَّخَذَ إِلَهًا كَذِبًا } أولئك [٣/ب] يُعْرَضُونَ

العزير { ٦٦/١١ }^(١٩٧) وَأَخَذَ الَّذِينَ ظَلَمُوا الصَّيْحَةَ { }^(١٩٨)

٦٧/١١

وفيها: { إِنِّي عَامِلٌ سَوْفَ تَعْلَمُونَ } ٩٣/١١ في قصّة
شُعَيْبٍ { }^(١٩٩)

وفيها: { وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلِهَا
مُصْلِحُونَ }^(٢٠٠) ١١٧/١١

وفيها: { وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ }

مُخْتَلِفِينَ { ١١٨/١١

وفي سورة يوسف:

{ إِنَّ رَبَّكَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ } ٦/١٢

وفي سورة الرعد:

{ وَلَئِنْ أَتَيْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ مَا جَاءَكَ }^(٢٠١) من العلم { ٣٧/١٣

وفيها: { وَلَعَذَابُ الْآخِرَةِ أَشَقُّ } ٣٤/١٣

وفي سورة إبراهيم:

{وَيَذَّبَحُونَ أَبْنَاءَهُمْ} ^(١٣٣) ٦/١٤

وفي سورة الحجر:

{لَوْ مَا تَأْتِينَا بِالْمَلَائِكَةِ} ٧/١٥

وفي سورة النحل:

{فَادْخُلُوا أَبْوَابَ جَهَنَّمَ} ^(١٣٤) ٢٩/١٦

وفيها: {فَلْيَنْسَ مَثْوًى} ^(١٣٥) المتكبرين {٢٩/١٦}

وفيها: {وَمَا ظَلَمَهُمُ اللَّهُ} ^(١٣٦) ولكن كانوا أنفسهم يظلمون

[٣٣/١٦] فَأَصَابَهُمْ سَيِّئَاتُ ^(١٣٧) مَا عَمِلُوا وَحَاقَ بِهِمْ

٣٤/١٦

وفيها: {إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَسْمَعُونَ} ^(١٣٨) ٦٥/١٦

وفيها: {وَأَنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً لِّئَلَّا تُسْفِكُمْ} ^(١٣٩) ثَمًّا فِي بَطْنِهِ

٦٦/١٦

وفيها: {إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ} ^(١٤٠) ٦٧/١٦

وفيها: {هَلْ يَسْتَوُونَ} ^(١٤١) الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ

٧٥/١٦

وفيها: {فَلَا يُخَفِّفْ عَنْهُمْ} ^(١٤٢) وَلَا هُمْ يُنْظَرُونَ ٨٥/١٦

ليس فيها ((العذاب)).

وفيها: {وَجَعَلْ لَكُمْ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ

تشكرون} ٧٨/١٦

وفيها: {لَا جَزَاءَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ هُمْ الْخَاسِرُونَ} ^(١٤٣)

١٠٩/١٦

وفي سورة بني إسرائيل ^(١٤٤):

{قَالَ أَرَأَيْتَكَ هَذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ} ٦٢/١٧

وفيها: {وَلَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلًا} ٧٧/١٧

وفيها: {وَلَمَّا سَأَلْنَا لَنُدْهِبَنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ} ٨٦/١٧

وفيها: {وَمَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِي} ٩٧/١٧

وفي سورة الكهف:

{وَأَنَّ السَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا} ٢١/١٨ ليس فيها ((لآتية)) ^(١٤٥).

وفيها: {يَا وَيْلَتَنَا مَا لِهَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً} ٤٩/١٨

وفيها: {وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ} ^(١٤٦)

٥٤/١٨

وفيها: {قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا} ^(١٤٧) ١٠٣/١٨

وفي سورة مريم:

{قَسَّالَتْ أُنثَىٰ يَكُونُ لَهَا غَلَامٌ} ^(١٤٨) ٢٠/١٩ ليس فيها

((رب)) ^(١٤٩)، وكل شيء في القرآن من قصص مريم فهو

((غلام)) إلا الذي في آل عمران ^(١٥٠).

وفيها: {وَأَنَّ} ^(١٥١) اللَّهُ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ} ٣٦/١٩

وفيها: {فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ} [٤/٤] كَفَرُوا مِنْ مَّشْهَدٍ يَوْمٍ عَظِيمٍ} ^(١٥٢)

٣٧/١٩

وفي سورة طه:

{فَكَذَلِكَ أَلْقَى السَّامِرِيُّ} ٨٧/٢٠

وفيها: {قَالَ اهْبِطَا مِنْهَا} ١٢٣/٢٠

وفيها: {فَمَنْ أَتَّبِعْ هُدَايَ} ^(١٥٣) ١٢٣/٢٠

وفيها: {أَقْلَمَ} ^(١٥٤) يَهْدِيهِمْ} ^(١٥٥) ١٢٨/٢٠

وفي سورة الحج:

{وَالصَّابِغِينَ} ^(١٥٦) وَالتَّصَارِي وَالْمَجُوسَ} ^(١٥٧) ١٧/٢٢

وفيها: {وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَاولئك هم عذاب

مهيّن} ٥٧/٢٢ وَالَّذِينَ هَاجَرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ قُتِلُوا أَوْ مَاتُوا

لَيَرْزُقْنَهُمُ اللَّهُ رِزْقًا حَسَنًا وَإِنَّ اللَّهَ هُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ ٥٨/٢٢

لِيَدْخِلْنَهُمْ مُدْخَلَ رِضْوَانٍ} ^(١٥٨) وَإِنَّ اللَّهَ لَعَلِيمٌ حَلِيمٌ} ٥٩/٢٢

وفيها: {وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ} ^(١٥٩) مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ} ^(١٦٠)

٦٢/٢٢

وفيها: {قُلْ أَقَاتِبُكُمْ بِشَرِّ} ^(١٦١) مِنْ ذَلِكَمُ التَّارِ} ^(١٦٢) ٧٢/٢٢

وفي سورة الشعراء:

{فَلَسَوْفَ تَعْلَمُونَ} ٤٩/٢٦^(١٠٠)

وفيها: {هَلْ أَنْتُمْ عَلَىٰ مَن تَرَىٰ الشَّيَاطِينَ} ٢٢١/٢٦ بغير
{قُلْ} ١٠٠.

وفي سورة النمل:

{وَأَنْجَيْنَا} ١٠٧ {الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ} ٥٣/٢٧

ولوطاً إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ {١٠٩} ٥٤/٢٧

وفي سورة القصص:

{وَجَاءَ} ٢٠/٢٨^(١١١) {رَجُلٌ مِّنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ يَسْعَى}

وفيها: {مِنْ عِبَادِهِ وَيَقْدِرُ لَوْلَا أَن مِّنَ اللَّهِ عَلَيْنَا} ٨٢/٢٨^(١١٢)

وفي سورة العنكبوت:

{وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُظْلِمَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ

يُظْلِمُونَ} ٤١/٢٩ [٤٠/٢٩] {مَثَلُ الَّذِينَ}

وفيها: {وَلَمَّا أَن جَاءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا سِيءَ} ١١٣ {بِهِمْ}

٣٣/٢٩

وفيها: {وإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا فَقَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ}

٣٦/٢٩ ليس في القرآن في قصّة مَدْيَنَ ((فَقَالَ)) غيره^(١١٤).

وفيها: {خَالِدِينَ فِيهَا نِعَمَ أَجْرُ الْعَامِلِينَ} ٥٨/٢٩.

وفيها: {وَلِيَتَمَتَّعُوا فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ} ٦٦/٢٩^(١١٥)

وفيها: {وَبِنِعْمَةِ اللَّهِ يَكْفُرُونَ} ٦٨/٢٩^(١١٦)

وفيها: {وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِالْحَقِّ لَمَّا

جَاءَهُ} ٦٨/٢٩^(١١٧).

وفي سورة الروم:

{أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ

قَبْلِهِمْ كَانُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَأَثَارُوا الْأَرْضَ} ٩/٣٠^(١١٨)

وفيها: {وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ رُسُلًا إِلَىٰ قَوْمِهِمْ

فَجَاءَهُمْ} ٤٧/٣٠^(١١٩) بِالْبَيِّنَاتِ

وفي سورة لقمان:

{كُلٌّ يَجْرِي إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى} ٢٩/٣١^(١٢٠)

وفيها: {وَأَن مَّا يَدْعُونَ} ٣٠/٣١^(١٢١) مِنْ دُونِهِ الْبَاطِلُ

وفي سورة السجدة:

{إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ أَفَلَا يَسْمَعُونَ} ٢٦/٣٢

وفي سورة الأحزاب:

{وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَلِيمًا} ٥١/٣٣^(١٢٢) [لا يَحِلُّ لَكَ

النِّسَاءُ] ٥٢/٣٣^(١٢٣) مِنْ بَعْدِ

وفي سورة سبا:

{أَفَلَمْ} ١٢٤^(١٢٤) يَرَوْا إِلَىٰ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ مِنَ السَّمَاءِ

وَالْأَرْضِ} ٩/٣٤

وفيها: {قُلْ لَا تُسْأَلُونَ} ١٨٨^(١٨٨) [عَمَّا أَجْرُنَا وَلَا تُسْأَلُ

عَمَّا تَعْمَلُونَ} ٢٥/٣٤ ليس فيها ((كُتِمُ))^(١٨٩).

وفيها: {وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلَّا قَسَّالٌ

مُتَرَفِّهَا} ٣٤/٣٤ ليس فيها ((قَبْلَكَ)) ولا ((مِنْ قَبْلِكَ))^(١٩٠).

وفي سورة الطائفة:

{أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ

قَبْلِهِمْ وَكَانُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً} ٤٤/٣٥^(١٩١)

وفي سورة يس:

{وَجَاءَ} ٢٠/٣٦^(١٩٢) مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى

وفي سورة ص:

{إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي} ٧١/٣٨ بغير واو^(١٩٣).

وفي سورة الغراف:

{وَأَمِرْتُ لِأَن أَكُونَ أَوَّلَ الْمُسْلِمِينَ} ١٢/٣٩^(١٩٤)

وفيها: {فَمِنْ اهْتَدَىٰ فَلَنَفْسِهِ} ٤١/٣٩^(١٩٥)

وفيها: {وَكَذَّبَ بِالصِّدْقِ إِذْ جَاءَهُ} ٣٢/٣٩^(١٩٦)

وفيها: {قِيلَ ادْخُلُوا أَبْوَابَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا فِئْسَ} ١٢٠^(١٩٧)

وفي سورة الطور:

{أَمْ يَرِيدُونَ كَيْدًا} (١٣) ٤٢/٥٢

وفي سورة المائدة:

{إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ} (١٧) ٦/٦٣

وفي سورة هـ:

{وَإِذَا شِئْنَا بَدَّلْنَا أَمْثَلَهُمْ تَبْدِيلًا} (١٧) ٢٨/٧٦

ما كان في القرآن حرفان

ليس فيه غيرهما

إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ (١٨)، حرفان:

حرف في البقرة: {فَاذْكُرُوا اللَّهَ مَا عَلَّمُوا} [١/٥] أَنْ اللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ {٢٣٥/٢}

وحرف في آل عمران: {وَلَقَدْ عَفَا اللَّهُ عَنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ} {١٥٥/٣}

فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا، حرفان:

حرف في البقرة: {فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ} {١٨٤/٢}

وفيها: {فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ} {١٩٦/٢} واعلموا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ، حرفان:

[حرف] في البقرة: {وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ} [١٩٦/٢] الْحَجُّ أَشْهَرُ مَعْلُومَاتٍ

وحرف في الأنفال: {وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ} [٢٥/٨] واذكروا {٢٦/٨}

وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ، حرفان:

في البقرة: {وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ} [٢٢٥/٢] لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ {٢٢٦/٢}

وفي المائدة: {وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ} [١٠١/٥] قَدْ سَأَلَهَا ١٠٢/٥

وفي سورة المؤمن:

{أَوَلَمْ يَسْمِعُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ [كَانُوا] (١٧٧) مِنْ قَبْلِهِمْ كَانُوا هُمْ أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً} (١٧٧) ٢١/٤٠

وفيها: {فَلَمَّا جَاءَهُمْ (١٧٨) بِالْحَقِّ مِنْ عِنْدِنَا قَالُوا اقْتُلُوا أَبْنَاءَ (١٧٩) (١٧٩) ٢٥/٤٠}

وفيها: {ادْخُلُوا أَبْوَابَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا} (٢٠٠) ٧٦/٤٠

وفي سورة [حم] (٢٠١) السَّجْدَةِ:

{وَنُحْيِي الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ} (٢٠٢) ١٨/٤١

وفيها: {وَلَكِنْ ظَنَنْتُمْ أَنَّ اللَّهَ لَا يَعْلَمُ كَثْرَاءَ مَا تَعْمَلُونَ} {٢٢/٤١}

وفي سورة حم عسق:

{وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ يُدْخِلُ مِنْ يَشَاءُ (٢٠٤) ٨/٤٢} {وَلَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً} (٢٠٥).

وفي سورة الزخرف:

{وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ} (٢٠٦) ٢٣/٤٣

وفيها: {وَكَمْ أَرْسَلْنَا مِنْ نَبِيِّ فِي الْأَوَّلِينَ} {٦/٤٣}

وفيها: {إِنَّ اللَّهَ هُوَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ} (٢٠٧) ٦٤/٤٣

وفي سورة الجاثية:

{وَإِذَا قِيلَ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَالسَّاعَةُ لَا رَيْبَ فِيهَا} {٣٢/٤٥} ليس فيها ((وَأَنَّ)) ولا ((آتِيَةً)) (٢٠٨).

وفي سورة الأحقاف:

{وَلَيْسَ لَهُ (٢٠٩) مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءُ (٢١٠) أَوْلَئِكَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ} (٢١١) ٣٢/٤٦

وفي سورة الفتح:

{فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا} (٢١٢) ١٠/٤٨

تَبِعَ، بِغَيْرِ أَلِفٍ^(٢٢٢)، حَرْفَانِ:

٦٠/٨

فَإِنْ كَذَّبُوكَ^(٢٢٣)، حَرْفَانِ:

فِي الْبَقَرَةِ: {فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ} ٣٨/٢

وَفِي آلِ عِمْرَانَ: {إِلَّا لَمَنْ تَبِعَ دِينَكُمْ قُلُوبٌ لَّيْثٌ إِنْ هَدَىٰ} ٧٣/٣

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ حَرْفَانِ:

فِي الْبَقَرَةِ {وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ} ٣٠/٢

وَفِي الْحَجَرِ: {وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ^(٢٢٤) إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا

مِنْ صَلْصَالٍ^(٢٢٥)} ٢٨/١٥

مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ^(٢٢٦) مِنَ الْعِلْمِ، حَرْفَانِ:

فِي الْبَقَرَةِ: {وَلَمَّا أَتَيْتَ أَهْوَاءَهُمْ^(٢٢٧) مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنْ

الْعِلْمِ} ١٤٥/٢

وَفِي آلِ عِمْرَانَ: {فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنْ

الْعِلْمِ} ٦١/٣

وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ^(٢٢٨) عَلِيمٌ، حَرْفَانِ:

فِي الْبَقَرَةِ: {وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ} ٢٨٣/٢

وَفِي النُّورِ: {وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ} [٢٨/٢٤] لَيْسَ عَلَيْكُمْ

جُنَاحٌ^(٢٢٩) {٢٩/٢٤}

أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ^(٢٣٠)، حَرْفَانِ:

فِي آلِ عِمْرَانَ: {قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا} ٣٢/٣

وَفِيهَا: {وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ} ١٣٢/٣

جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ^(٢٣١)، حَرْفَانِ:

فِي آلِ عِمْرَانَ: {وَشَهِدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ وَجَاءَهُمْ

الْبَيِّنَاتُ} ٨٦/٣

وَفِيهَا: {تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمْ

الْبَيِّنَاتُ^(٢٣٢)} ١٠٥/٣

وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ^(٢٣٣)، حَرْفَانِ:

فِي آلِ عِمْرَانَ: {وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ} ٩٢/٣

وَفِي الْأَنْفَالِ: {وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ}

فِي آلِ عِمْرَانَ: {فَإِنْ كَذَّبُوكَ فَقَدْ كَذَّبَ^(٢٣٤) رُسُلٌ} ١٨٤/٣

وَفِي الْأَنْعَامِ: {فَإِنْ كَذَّبُوكَ^(٢٣٥) [ب/٥] فَقُلْ رَبُّكُمْ ذُو رَحْمَةٍ

وَاسِعَةٍ} ١٤٧/٦

أَوَّلَاءِ، حَرْفَانِ:

فِي آلِ عِمْرَانَ: {مَا أَنْتُمْ أَوْلَاءُ تُحِبُّونَهُمْ} ١١٩/٣

وَفِي طه: {قَالَ هُمْ أَوْلَاءُ عَلَىٰ أَثَرِي} ٨٤/٢٠

إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ^(٢٣٦)، حَرْفَانِ:

فِي آلِ عِمْرَانَ: {إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا} [فَإِنْ

اللَّهُ^(٢٣٧)] ٨٩/٣

وَفِي النُّورِ: {إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ}

٥/٢٤

وَاللَّهُ مِيرَاثُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ^(٢٣٨)، حَرْفَانِ:

فِي آلِ عِمْرَانَ: {وَاللَّهُ مِيرَاثُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ} ١٨٠/٣

وَفِي الْحَدِيدِ: {وَاللَّهُ مَسِيرَاتُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا

يَسْتَوِي} ١٠/٥٧

جَاءَهُمْ رُسُلُنَا، حَرْفَانِ:

فِي الْمَائِدَةِ: {جَاءَهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنْ كَثُرَ} ٣٢/٥

وَفِي الْأَعْرَافِ: {حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُمْ رُسُلُنَا يَتَوَفَّوْنَهُمْ} ٣٧/٧

فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ، حَرْفَانِ:

فِي الْمَائِدَةِ: {جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ} [٤٨/٥] وَأَنْ

أَخْكُمُ} ٤٩/٥

وَفِي الْأَنْعَامِ: {إِلَىٰ رَبِّكُمْ مَرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ

تَخْتَلِفُونَ} ١٦٤/٦

فَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ، حَرْفَانِ:

فِي بَرَاءة^(٢٣٩): {فَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ

يَظْلِمُونَ {٧٠/٩}

وفي الروم: {فَمَا^(٢٣٩) كَانَ اللَّهُ لِيُظْلِمَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ

يَظْلِمُونَ {٩/٣٠}

قُلْ أَرَأَيْتُمْ^(٢٤٠)، حرفان:

في الأنعام: {قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَتَاكُمْ عَذَابُ اللَّهِ أَوْ أَتَاكُمْ

السَّاعَةُ {٤٠/٦}

وفيها: {قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَتَاكُمْ^(٢٤١) عَذَابُ اللَّهِ بَغْتَةً أَوْ

جَهْرَةً {٤٧/٦}

ثُمَّ يُنَبِّئُهُمْ، حرفان:

في الأنعام: {أَمَرُهُمْ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ^(٢٤٢)}

١٥٩/٦

وفي المجادلة: {أَيُّنَ مَا^(٢٤٣) كَانُوا ثُمَّ يُنَبِّئُهُمْ بِمَا عَمِلُوا يَوْمَ

الْقِيَامَةِ {٧/٥٨}

وَقَالَ الْمَلَأُ، حرفان:

في الأعراف: {وَقَالَ الْمَلَأُ مِنَ قَوْمِ فِرْعَوْنَ أَنْتَرُوْهُ

مُوسَى {١٢٧/٧}

وفيها: {وَقَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لَتِئِنَّ^(٢٤٤) أَنْتُمْ

فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ

أُولَئِكَ^(٢٤٥)، حرفان:

في الأعراف: {فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ

بِآيَاتِهِ أُولَئِكَ {٣٧/٧}

وفي يونس: {فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ

بِآيَاتِهِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ {١٧/١٠}

أَوَلَمْ يَهْدِ^(٢٤٦)، حرفان:

في الأعراف: {أَوَلَمْ يَهْدِ لِلَّذِينَ يَرِثُونَ [٦/]

الْأَرْضِ {١٠٠/٧}

وفي تنزيل السجدة^(٢٤٧): {أَوَلَمْ يَهْدِ لَهُمْ كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ

الْقُرُونِ {٢٦/٣٢}

اللَّهُو قَبْلَ اللَّعِبِ^(٢٤٨)، حرفان:

في الأعراف: {الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَهْوًا وَلَعِبًا وَغَرَّتْهُمْ

٥١/٧

وفي العنكبوت: {وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ

وَلَعِبٌ {٦٤/٢٩}

هَلْ يُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ^(٢٤٩)، حرفان:

في الأعراف: {هَلْ يُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ [١٤٧/٧]}

وَاتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَى {١٤٨/٧}

وَفِي سَبَأٍ: {هَلْ يُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ [٣٣/٣٤]} وما

أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ {٣٤/٣٤}

إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُسْمِعُونَ، حرفان:

في يونس: {إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُسْمِعُونَ [٦٧/١٠]} قالوا

اتَّخَذَ اللَّهُ^(٢٥٠) وَلَدًا {٦٨/١٠}

وفي الروم: {إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُسْمِعُونَ [٢٣/٣٠]}

وَمِنْ آيَاتِهِ {٢٤/٣٠}

وَلَكِنْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَشْكُرُونَ^(٢٥١)، حرفان:

في يونس: {وَلَكِنْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَشْكُرُونَ [٦٠/١٠]} وما تكون

فِي شَأْنٍ {٦١/١٠}

وفي التمل: {وَلَكِنْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَشْكُرُونَ [٧٣/٢٧]} وَإِنَّ

رَبَّكَ لَيَعْلَمُ {٧٤/٢٧}

وَأَمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ، حرفان:

في يونس: {وَأَمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ [٧٢/١٠]}

فَكَذَّبُوهُ {٧٣/١٠}

وفي التمل: {وَأَمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ [٩١/٢٧]} وَأَنْ

أَتْلُو^(٢٥٢) الْقُرْآنَ {٩٢/٢٧}

عَذَابُ يَوْمٍ أَلِيمٍ^(٢٥٣)، حرفان:

في هود: {إِلَّا اللَّهُ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمِ أَلِيمٍ} ٢٦/١١
وفي الزخرف: {فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْ عَذَابِ يَوْمِ أَلِيمٍ} ٦٥/٤٣

فَأَصْبَحُوا فِي دِيَارِهِمْ جَانِمِينَ^(٢٥٣)، حرفان:

في هود: {فَأَصْبَحُوا فِي دِيَارِهِمْ جَانِمِينَ} ٦٧/١١
وفي هود أيضاً: {وَأَخَذَتِ الَّذِينَ ظَلَمُوا الصَّيْحَةَ فَأَصْبَحُوا فِي دِيَارِهِمْ جَانِمِينَ} ٩٤/١١ في قصة شعيب
مِنْ دُونِ اللَّهِ [مِنْ] أُولَئِئَا^(٢٥٤)، حرفان:
في هود {وَمَا كَانَ لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ [مِنْ] أُولَئِئَا يُضَاعَفُ} ٢٠/١١

وفيها: {وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أُولَئِئَا ثُمَّ لَا تُنْصَرُونَ^(٢٥٥)} [١١٣/١١] وَأَقِمِ^(٢٥٦) ١١٤/١١
فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا، حرفان:

في هود: {فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا نَجَّيْنَا صَالِحًا} ٦٦/١١
وفيها أيضاً: {فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا جَعَلْنَا عَالِيَهَا سَافِلَهَا} ٨٢/١١
فَقَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا^(٢٥٨)، حرفان:
في هود: {فَقَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ مَا تَرَاكَ إِلَّا بَشَرًا مِثْلَنَا} ٢٧/١١

وفي المؤمنين: {فَقَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ [ب/٦] قَوْمِهِ مَا هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ} ٢٤/٢٣
فَلَمَّا أَنْ^(٢٥٩)، حرفان:

في يوسف: {فَلَمَّا أَنْ جَاءَ الْبَشِيرُ أَلْقَاهُ} ٩٦/١٢
وفي القصص: {فَلَمَّا أَنْ أَرَادَ أَنْ يَنْطَشَ بِالْذِي} ١٩/٢٨
وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ، حرفان:
في الرعد: {وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ إِنْمَّا أَنْتَ مُنْذِرٌ} ٧/١٣

وفيها: {وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ قُلْ إِنَّ

اللَّهُ} ٢٧/١٣

وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِنْ قَبْلِكَ^(٢٦٠)، حرفان:

في الرعد: {وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِنْ قَبْلِكَ وَجَعَلْنَا} ٣٨/١٣
وفي المؤمن^(٢٦١): {وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِنْ قَبْلِكَ مِنْهُمْ مَنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ} ٧٨/٤٠

إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِلْمُؤْمِنِينَ^(٢٦٢)، حرفان:

في الحجر: {إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِلْمُؤْمِنِينَ} [٧٧/١٥] وَإِنْ كَانَ أَصْحَابُ الْأَيْكَةِ ظَالِمِينَ} ١/١٥

وفي العنكبوت: {إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِلْمُؤْمِنِينَ} [٤٤/٢٩] أَتُلُّ مَا أَوْحَى} ٤٥/٢٩

إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ، حرفان:

في التحول: {إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ} [١١/١٦]
وَسَخَّرَ لَكُمُ^(٢٦٣) ١٢/١٦

وفيها: {إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ} [٦٩/١٦] وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ ثُمَّ يَتَوَفَّاكُمْ} ١٠/١٦

ثُمَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ^(٢٦٤)، حرفان:

في النحل: {ثُمَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يُخْزِيهِمْ وَيَقُولُ أَيْنَ شُرَكَائِيَ^(٢٦٥)} ٢٧/١٦

وفي العنكبوت: {ثُمَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكْفُرُ بَعْضُكُم بِبَعْضٍ} ٢٥/٢٩

إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ^(٢٦٦)، حرفان:

في الحج: {إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ} ٤٠/٢٢

وفيها: {إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ} [٧٤/٢٢] اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ} ٧٥/٢٢

الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ^(٢٦٦)،
حرفان:

في الفرقان: {الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي
سِتَّةِ أَيَّامٍ} ٥٩/٢٥

وفي تزييل السجدة: {الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا
بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ} ٤/٣٢

أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْكَافِرِينَ^(٢٦٧)، حرفان:

في سورة العنكبوت: {أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى
لِّلْكَافِرِينَ} [٦٨/٢٩] وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا {٦٩/٢٩}

وفي الغرف^(٢٦٨): {أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْكَافِرِينَ} [٣٢/٣٩]
وَالَّذِي جَاءَ بِالصِّدْقِ {٣٣/٣٩}

مِنْ عِبَادِهِ وَيَقْدِرُ لَهُ^(٢٦٩)، حرفان:

في العنكبوت: {مِنْ عِبَادِهِ وَيَقْدِرُ لَهُ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ
وَفِي سَبَأ: {مِنْ عِبَادِهِ وَيَقْدِرُ [١/٧] لَهُ وَمَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ

شَيْءٍ} ٣٩/٣٤

لَهُ مَقَالِيدُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ^(٢٧٠)، حرفان:

في الغرف: {لَهُ مَقَالِيدُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالَّذِينَ
كَفَرُوا} ٦٣/٣٩

وفي عسق^(٢٧١): {لَهُ مَقَالِيدُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ يَبْسُطُ
الرِّزْقَ} ١٢/٤٢

هُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ^(٢٧٢)، حرفان:

في الزخرف: {وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ} ٨٤/٤٣
وَفِي الذَّارِيَاتِ: {إِنَّهُ هُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ} [٣٠/٥١] قَالَ قَمَا {

٣١/٥١

وَكَانَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرًا، حرفان:

[فِي الْأَحْزَابِ] ^(٢٧٣): {وَكَانَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرًا} [٩/٣٣]

إِذْ جَاءُوكُمُ^(٢٧٤) {١٠/٣٣}

وَفِي الْفَتْح: {وَكَانَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرًا} [٢٤/٤٨] هُمْ
الَّذِينَ كَفَرُوا {٢٥/٤٨}

وَمَا يَذْكُرُ إِلَّا أَلُو الْأَلْبَابِ، حرفان:

في البقرة: {وَمَا يَذْكُرُ إِلَّا أَلُو الْأَلْبَابِ} [٢٦٩/٢] وَمَا
أَنْفَقْتُمْ {٢٧٠/٢}

وَفِي آلِ عِمْرَانَ: {وَمَا يَذْكُرُ إِلَّا أَلُو الْأَلْبَابِ} [٧/٣] رَبَّنَا لَا
تُرْغِ قُلُوبَنَا {٨/٣}

مُجْرِمُونَ، حرفان:

فِي الدُّخَانِ: {فَلَمَّا رَأَوْهُ أَنَّ هَؤُلَاءَ^(٢٧٥) قَوْمٌ مُّجْرِمُونَ} ٢٢/٤٤
وَفِي الْمُرْسَلَاتِ: {وَتَمْتَعُوا قَلِيلًا إِنَّكُمْ مُّجْرِمُونَ} ٤٦/٧٧

إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ، حرفان:

فِي الْحَدِيدِ: {وَرُسُلُهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ} ٢٥/٥٧
وَفِي الْمَجَادِلَةِ: {إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ} [٢١/٥٨] لَا تَجِدُ

قَوْمًا {٢٢/٥٨}

لَمْ تَكُ، حرفان:

فِي الْمَدَّثَرِ: {لَمْ تَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ} ٤٣/٧٤

وَفِيهَا: {وَلَمْ تَكُ نَاطِعًا الْمَسْكِينِ} ٤٤/٧٤

وَأَنَّ السَّاعَةَ لَأْتِيَةٌ، حرفان:

فِي الْحَجَرِ: {وَأَنَّ السَّاعَةَ لَأْتِيَةٌ فَاصْفَحْ الصَّفْحَ الْجَمِيلَ}
٨٥/١٥

وَفِي الْمُؤْمِنِينَ: {إِنَّ^(٢٧٦) السَّاعَةَ لَأْتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا [وَلَكِنْ أَكْثَرُ
النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ] ^(٢٧٧) ٥٩/٤٠}

إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ، بِغَيْرِ لَامٍ^(٢٧٨)، حرفان [أَخَذَهُمَا بِوَاوٍ وَالْآخِرُ
بِغَيْرِ وَاوٍ:

حَرْفٌ] ^(٢٧٩) فِي طه: {إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ} ^(٢٨٠) أَكَاذُ
أَخْفِيهَا {١٥/٢٠}

[حرف] (٢٨١) في الحج: {وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا [في الأنبياء] (٢٨٢): {وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا

وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ} (٢٨٣) ٧/٢٢ وما خَلَقْنَا السَّمَاءَ (٢٨٤) والأرضَ، حرفان:

لاعين {١٦/٢١

وفي ص: {وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا

باطلاً {٢٧/٣٨

الهوامش

- (٢٠) البرهان ١/١٢٧.
- (٢١) في الأصل: والصواب——ين. وفي الحجة ٥٧—٥٨: "أجمعت القراءات على همزها في هذا الموضع إلا في قراءة نافع، وسقطت الهمزة في الرسم". وانظر: درة التريل ٢٠ والبرهان ١/١١٣.
- (٢٢) درة التريل ٢٢ والبرهان ١/١٢٨ والاتقان ٢/١٩٥.
- (٢٣) في الأصل: لا
- (٢٤) البرهان ١/١٢٩.
- (٢٥) ما بين معقوفين سقط من الأصل.
- (٢٦) البرهان ١/١٢١.
- (٢٧) في الأصل: جاك.
- (٢٨) البرهان ١/١٢٩.
- (٢٩) البرهان ١/١١٣ والاتقان ٢/١٩٤.
- (٣٠) البرهان ١/١١٦.
- (٣١) البرهان ١/١١٦.
- (٣٢) في الأصل: ونكفر. وفي الحجة ٧٩: "يقرأ بالنون والياء، وبالرفع والجزم".
- (٣٣) في الأصل: سيأتكم. وانظر: البرهان ١/١١٦.
- (٣٤) في الباريسية بعد أن انتهى من البقرة "فذلك ثلاثة وعشرون حرفاً، وليس كذلك العدد في الأصل.
- (٣٥) في الباريسية: "سورة آل عمران: فيها...".
- (٣٦) في الأصل: هل ننبئكم.
- (٣٧) ما بين معقوفين سقط من الأصل: وهو موجود في الباريسية.
- (٣٨) البرهان ١/١٣٠.

- (١) ما بين معقوفين سقط من المخطوطة.
- (٢) لنا: اختصار "حدثنا".
- (٣) ما بين معقوفين سقط من المخطوطة.
- (٤) نا: اختصار "أنبأنا".
- (٥) ما بين معقوفين سقط من المخطوطة، وهو تلميذ الكسائي، توفي سنة ٢٣٠ هـ.
- (٦) في المخطوطة: سريع.
- (٧) من أول الصفحة إلى هذا الموضع: انفردت به الباريسية. وفي الأصل: متشابه القرآن عن علي بن حمزة الكسائي.
- (٨) في الباريسية: ما جاء [في] القرآن حرف ليس غيره.
- (٩) ما بين معقوفين زيادة من الباريسية.
- (١٠) ما بين معقوفين زيادة من الباريسية.
- (١١) في الأصل: يا بها.
- (١٢) في الأصل: فاتوا.
- (١٣) البرهان ١/١١٥.
- (١٤) في الأصل: وأدعوا شهداء لم.
- (١٥) درة التريل ١٠ والبرهان ١/١٢٨ والاتقان ٢/١٩٤.
- (١٦) رغدا: مطموسة في الأصل. وانظر: درة التريل ١٤ والاتقان ٢/١٩٥ وفي البرهان ١/١٢٨: "بالغاء وفي الأعراف بالواو".
- (١٧) فبدل: مطموسة في الأصل.
- (١٨) في الأصل: فانفجرة. وانظر: البرهان ١/١٣٠ والاتقان ٢/١٩٥.
- (١٩) في الباريسية: وتقتلون النبيين بغير حق.

- (٣٩) راجع البقرة ٦١/٢ وانظر: البرهان ١/١٢٧.
- (٤٠) درة التزيل ٦٧.
- (٤١) في الأصل: "كان" مكررة.
- (٤٢) الاتقان ١٩٦/٢.
- (٤٣) البرهان ١/١١٦.
- (٤٤) درة التزيل ٧٣، ٣٥٤.
- (٤٥) في الباريسية بعد أن انتهى من آل عمران "فذلك اثنا عشر حرفاً" وليس كذلك العدد في الأصل.
- (٤٦) في الباريسية: "سورة النساء: فيها ..".
- (٤٧) ما بين معقوفين سقط من الأصل.
- (٤٨) في الأصل: شهداً.
- (٤٩) درة التزيل ٨٤ والبرهان ١/١١٤.
- (٥٠) في الأصل: لله.
- (٥١) في الباريسية بعد أن انتهى من النساء: "فذلك اثنا عشر حرفاً" وليس كذلك العدد في الأصل.
- (٥٢) في الأصل: يابها.
- (٥٣) ما بين معقوفين سقط من الأصل.
- (٥٤) في الأصل: شهداً.
- (٥٥) راجع سورة النساء ١٣٥/٤ وانظر: درة التزيل ٨٤ والبرهان ١/١١٤.
- (٥٦، ٥٦أ) في الأصل: يشأ.
- (٥٧) في الأصل: شئ.
- (٥٨) درة التزيل ٩١.
- (٥٩) في الأصل: يابها.
- (٦٠) في الأصل: أهوامهم.
- (٦١) في الأصل: جاك.
- (٦٢) البرهان ١/١٣٢.
- (٦٣) راجع سورة البقرة ٦٢/٢ وانظر: درة التزيل ٢٠.
- (٦٤) "الصابئون" همز في القراءات إلا قسراً نافع، وتسقط رسماً: الحجة ٥٨-٥٧.
- (٦٤) في الأصل: قال.
- (٦٥) ما بين معقوفين سقط من الأصل.
- (٦٦) درة التزيل ٦٩ والبرهان ١/١١٧.
- (٦٧) درة التزيل ١١١ والبرهان ١/١٢٩، ١٤٢ وفيه: "وليس في القرآن (ثم) غيره".
- (٦٨) درة التزيل ١١٤، ٤٨٢.
- (٦٩) البرهان ١/١١٨.
- (٧٠) في الأصل: مسكم.
- (٧١) درة التزيل ١٢٥ وفيه: "إن في ذلك .. خطأ".
- (٧٢) درة التزيل ١٢٨ والبرهان ١/١١٧.
- (٧٣) درة التزيل ٣٨٨ والبرهان ١/١١٨.
- (٧٤) يريد أن القصة تتكرر في القرآن ونص الخطاب فيها ((قال يا إيليس)) كما في سورتي الحجر ٣٢ وص ٧٥، إلا في هذا الموضع. وانظر درة التزيل ١٤١ والبرهان ١/١١٨.
- (٧٥) درة التزيل ١٤٣.
- (٧٦) درة التزيل ١٤٣.
- (٧٧) في الأصل: مذموماً بغير همز، وفي المختسب ١/٢٤٣: "وهي قراءة الزهري، على تخفيف الهمزة من مذموماً"، وفي مختصر في شنوان القرآن ٤٢: أن التخفيف قراءة الزهري والاعمش (٧٨) أي ليست "مذموماً" فليس في مذموماً قبل الواو ميم كالأولى، تفريقاً لها عما ورد في سورة الاسراء ١٧/١٨.
- (٧٩) راجع سورة البقرة ٣٥/٢ وانظر: درة التزيل ١٠ والبرهان ١/١٢٨.
- (٨٠) درة التزيل ١٤٥.
- (٨١) تحديد للآية من قصص القرآن، وانظر: درة التزيل ١٥٨.
- (٨٢) درة التزيل ١٤٩ والبرهان ١/١١٦ وفيه: "بغير واو، وليس في القرآن غيره".
- (٨٣) أي ليست "من الجبال" كما في سورتي الحجر ٨٢ والشعراء ١٤٩.
- (٨٤) درة التزيل ١٦٠ والبرهان ١/١٢٩ وفيه: "وما كان جواب قومه، بالواو، وفي غيرها بالفاء".
- (٨٥) تفريقاً لها عن آية سورة النمل ٥٦: (فما كان جواب قومه إلا

عليه السلام، يُعَدُّ اخن عليهم" وانظر: الاتفاق ١٩٥/٢.

(١٢٤) راجع سورة الزمر ٧٢، وانظر: درة التزويل ٢٦٢.

(١٢٥) في الأصل: مثوا.

(١٢٦) البرهان ١٤٢/١ وفيه: "وأما (فلبتس) بالقاء، فموضع واحد

في النحل".

(١٢٧) في الأصل: وما ظلمناهم.

(١٢٨) في الأصل: سيأت.

(١٢٩) درة التزويل ٢٦٦ والبرهان ١٤٣/١ وفيه: "بالوحيد، في

النحل كذلك".

(١٣٠) درة التزويل ٢٦٦.

(١٣١) درة التزويل ٢٦٦.

(١٣٢) في الأصل: يستون.

(١٣٣) في الأصل: فلا يخفف عنهم العذاب، في حين نُصِرَ بعد الآية

على أنه "ليس فيها العذاب".

(١٣٤) درة التزويل ٢١٩.

(١٣٥) في الأصل: بني اسرائيل. واسم السورة في المصحف الذي بين

أيدينا: الإسراء.

(١٣٦) أي ليست "وان الساعة لآتية" كما في الحجر ٨٥ وطه ١٥

والحج ٧ وغافر ٥٩، أما في الجاثية ٣٢: (والساعة لا ريب فيها) فليس

فيها "لآتية".

(١٣٧) درة التزويل ٢٧٣ والبرهان ١١٤/١.

(١٣٨) البرهان ١٣٢/١ وفيه: "في المائدة (قل هل أنبئكم) وبالنون في

الكهف".

(١٣٩) البرهان ١٣٠/١ وفيه: "لأنه تقدم ذكره في (لأهب لك غلاماً

زكياً)".

(١٤٠) أي ليست "قالت رب" كما في آل عمران ٤٧ والنمل ٤٤

والتحريم ١١.

(١٤١) إشارة إلى قوله تعالى في آل عمران ٤٧: (قالت رب أنى يكون

لي ولد ولم يمسسني بشر).

(١٤٢) في الأصل: إن الله، بغير واو، وفي الحجة ٢١٣: "إنما في قراءة

أبي (إن الله) بغير واو".

(١٤٣) درة التزويل ٦٧.

(١٤٤) درة التزويل ٢٨٩.

(١٤٥) البرهان ١١٥/١.

(١٤٦) في الأصل: أولم يهد.

(١٤٧) درة التزويل ٢٩٦ والبرهان ١٢٩/١ وفيه مقيدة: "بالقاء".

ولم يقف المؤلف على "الأنبياء".

(١٤٨) في الأصل: والصابين. وفي الحجة ٥٧-٥٨: أجمع القراء

كلهم إلا نافعاً على الهمز، مع أنه لا يرسم في المصحف.

(١٤٩) راجع البقرة ٦٢/٢ والمائدة ٦٩/٥ وانظر: البرهان

١١٣/١.

(١٥٠) ما بين معقوفين سقط من الأصل.

(١٥١) في الأصل: وانما تدعون. وفي الحجة ٢٣٠ والكشف

١٢٣/٢: قرأ الحرميان وأبو بكر وابن عامر بالسنة، ومثله في لقمان

والعنكبوت والمؤمن، وقرأ الباقون بالياء.

(١٥٢) درة التزويل ٣١٢.

(١٥٣) في الأصل: قل هل أنبئكم سر.

(١٥٤) لم يقف المؤلف على: المؤمنين والنور والفرقان.

(١٥٥) درة التزويل ١٧٧.

(١٥٦) أي ليست "قل هل أنبئكم" كما في المائدة ٦٠ والكهف ١٠٣

والحج ٧٢.

(١٥٧) في الأصل: والنجا.

(١٥٨) راجع سورة فصلت ١٨: (ونحن الذين آمنوا وكانوا يتقون)

(١٥٩) درة التزويل ١٦١.

(١٦٠) في الأصل: وجأ.

(١٦١) درة التزويل ٣٩٠ والبرهان ١١٥/١.

(١٦٢) درة التزويل ٣٥٦.

(١٦٣) في الأصل: جأت، سي.

(١٦٤) درة التزويل ٣٦٠ والبرهان ١١٩/١.

(١٦٥) أي انفرد هذا الموضع بما دون الاعراف ٨٥، ٨٨، ٩٠، ٩٢،

وهود ٨٤، ٨٧، ٩١، ٩٤ والشعراء ١٧٧ وانظر: درة التزويل ٢٢٧

(١٦٦) درة التزويل ٧٣، ٣٥٤.

- (١٦٧) درة التزويل ٢٦٤.
- (١٦٨) درة التزويل ٢٧٠.
- (١٦٩) في الأصل: جاه. وراجع: الأنعام ٢١ والأعراف ٣٧ ويونس ١٧، وانظر: درة التزويل ٤٨٢.
- (١٧٠) درة التزويل ٢٤٢، ٣٦٥.
- (١٧١) في الأصل: قومه.
- (١٧٢) في الأصل: فجاءهم.
- (١٧٣) في الأصل: لقمن.
- (١٧٤) درة التزويل ٣٧٤ والبرهان ١٢٩/١ وفيه: "وفي لقمان (إلى أجل مستى) لا ثاني به".
- (١٧٥) في الأصل: وأما دعون. وفي الكشف ١٢٣/٢: "وقرى البناء منسوباً إلى الحرميين وأبي بكر وابن عامر".
- (١٧٦) درة التزويل ٣١٢.
- (١٧٧) في الأصل: حكيمًا.
- (١٧٨) في الأصل: النساء.
- (١٧٩) في الأصل: أولم.
- (١٨٠) في الأصل: السما.
- (١٨١) في الأصل: لا تسكون.
- (١٨٢) في الأصل: نسل.
- (١٨٣) أي ليست "كنتم تعملون" كما في المائدة ١٠٥ والأنعام ٦٠ والأعراف ٤٣ والتوبة ٩٤، ١٠٥ ويونس ٢٣ والنحل ٢٨، ٣٢، ٩٣، والنمل ٨٤، ٩٠ والعنكبوت ٨، ٥٥، ولقمان ١٥ والسجدة ١٤ ويس ٥٤ والصفات ٣٩ والزمر ٧ والزخرف ٧٢ والجن ٢٨، ٢٩ والطور ١٦، ١٩ والجمعة ٨ والتحريم ٧ والمرسلات ٤٣.
- (١٨٤) أي ليست "وما أرسلنا قبلك" ولا "وما أرسلنا من قبلك" كما في الأنعام ٤٢ ويوسف ١٠٩ والرعد ٣٨ والحجر ١٠ والنحل ٤٣، ٦٣، والاسراء ٧٧ والأنبياء ٢٥/٧، والحج ٥٢ والفرقان ٢٠ والروم ٤٧ وسبأ ٤٤ وغافر ٧٨ والزخرف ٢٣، ٤٥.
- (١٨٥) تسمى في المصحف الذي بين أيدينا "سورة فاطر".
- (١٨٦) راجع سورة الروم ٩/٣٠ وانظر: درة التزويل ٣٦٥.
- (١٨٧) في الأصل: وحا.
- (١٨٨) راجع سورة القصص ٢٨/٢٠ وانظر: درة التزويل ٣٩٠ والبرهان ١١٥/١ ولم يقف المؤلف على سورة الصفات.
- (١٨٩) أي ليست "وإذ" كما في البقرة ٣٠، ٥٤، ٦٧، ١٢٦، ٢٦٠، والمائدة ٢٠، ١١٦، والأنعام ٧٤ وإبراهيم ٦، ٣٥، والحجر ٢٨، والكهف ٦٠ ولقمان ١٣ والزخرف ٢٦ والصف ٥، ٦.
- (١٩٠) ما بين معقوفين سقط من الأصل، واثبتنا تسمية المؤلف للسورة وهي في المصحف الذي بين أيدينا "سورة الزمر".
- (١٩١) في الأصل قبل الآية: "وفيها" لأن آيات سورة الفرق كانت مندرجة في سورة ص خطأ، فكانت الثانية. وانظر: درة التزويل ٤٠٥.
- (١٩٢) درة التزويل ٤٠٣.
- (١٩٣) في الأصل: جاء.
- (١٩٤) درة التزويل ٢٦٢.
- (١٩٥) اسمها في المصحف الذي بين أيدينا "سورة غافر".
- (١٩٦) ما بين معقوفين سقط من الأصل.
- (١٩٧) راجع سورة الملائكة ٤٤/٣٥ وسورة الروم ٩/٣٠ وانظر: درة التزويل ٣٦٥.
- (١٩٨) في الأصل: حاهم.
- (١٩٩) في الأصل: املوا أنبأ.
- (٢٠٠) راجع سورة الزمر ٧٢/٣٩.
- (٢٠١) ما بين معقوفين سقط من الأصل، وهي تسمية المؤلف للسورة، واسمها في المصحف الذي بين أيدينا "سورة فصلت".
- (٢٠٢) راجع سورة النمل ٥٤/٢٧.
- (٢٠٣) ما بين معقوفين سقط من الأصل، واسمها في المصحف الذي بين أيدينا "سورة الشورى".
- (٢٠٤) في الأصل: "ولوشا" و"من يشأ".
- (٢٠٥) كما في المائدة ٤٨ والنحل ٩٣.
- (٢٠٦) درة التزويل ٤٣٤.
- (٢٠٧) درة التزويل ٦٧. ولم يقف المؤلف على سورة الذخآن.
- (٢٠٨) أي ليست "وان الساعة لا ريب" ولا "والساعة آية لا ريب" ولا "وان الساعة آية لا ريب" كما في الحجر ٨٥ والكهف ٢١ وطه ١٥ والحج ٧ وغافر ٥٩.

(٢٠٩) في الأصل: لهم.

تردان في الكتاب.

(٢١٠) في الأصل: أول.

(٢٢٧) في الأصل: تعلمون.

(٢١١) لم يقف المؤلف على "سورة محمد".

(٢٢٨) في الأصل: "ليس على الضعفاء" خطأ.

(٢١٢) في الحجة ٣٠٣: "يقرأ بالياء والنون، أي: فسيؤتيه وفستؤتيه.

(٢٢٩) البرهان ١/١٣٤.

ولم يقف المؤلف على: الحجرات وق والذاريات.

(٢٣٠) البرهان ١/١٣٤.

(٢١٣) درة التزويل ٤٥٣. ولم يقف المؤلف على: النجم والقمر

(٢٣١) في الأصل: الساب.

والرحمن والواقعة والحديد والمجادلة والحشر والممتحنة والصف والجمعة.

(٢٣٢) البرهان ١/١٣٤.

(٢١٤) لم يقف المؤلف على: التغابن والطلاق والتحریم والملك والقلم

(٢٣٣) في الأصل: يكذبوك.

والحاقة والمعارض ونوح والجن والمزمل والمدثر والقيامة.

(٢٣٤) في الأصل: كذبت.

(٢١٥) واسمها في المصحف الذي بين أيدينا: سورة الإنسان.

(٢٣٥) البرهان ١/١٣٦.

(٢١٦) لم يقف المؤلف على: المرسلات والنبأ والنازعات وعيسى

(٢٣٦) ما بين معقوفين سقط من الأصل.

والتكوير والانفطار والمطففين والانشقاق والبروج والطارق والأعلى

(٢٣٧) البرهان ١/١٣٦.

والغاشية والفجر والبلد والشمس والليل والضحى والشرح والتين

(٢٣٨) في الأصل: يراه. وسبق أن سماها المؤلف "سورة التوبة"، وهي

والعلق والقدر والبيّنة والزلزلة والعاديات والقارعة والتكاثر والعصر

بهذا الاسم في المصحف الذي بين أيدينا.

والهمزة والفيل وقريش والماعون والكواثر والكافرين والنصر والمسند

(٢٣٩) في الأصل: وما.

والاخلاص والفلق والناس.

(٢١٧) في الأصل: حـرفين، خطأ. و"كان" كما هي في العنوان

"قل أرأيتم إن أتاكم عذاب الله".

السابق، تامة.

(٢٤١) في الأصل: تاكم.

(٢١٨) البرهان ١/١٣٣.

(٢٤٢) في الأصل: يعملون.

(٢١٩) في الأصل: ولقد.

(٢٤٣) في الأصل: أينما.

(٢٢٠) حرف: كلمة زائدة، لأن الحرفين في البقرة.

(٢٢١) ما بين معقوفين سقط من الأصل، ودليله عطف "وحرف" في

فكلتها بالفاء. وأقول: "أولئك" ليست في الثانية.

الانفال، عليه.

(٢٤٤) البرهان ١/١٣٤. وفيه: "بالواو والفاء"، وليس كذلك

(٢٢٢) في الأصل: "والله غفور حلیم. لا يؤاخذكم الله" خطأ، والنص

المصحف الذي بين أيدينا، وهي غير "حم السجدة" لديه.

القرآني الصحيح هو: "لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم

(٢٤٥) البرهان ١/١٣٦.

بما كسبت قلوبكم والله غفور حلیم. للذين يؤلون من نسائهم".

(٢٤٦) البرهان ١/١٣٦.

(٢٢٣) البرهان ١/١٣٥.

(٢٤٧) البرهان ١/١٣٦.

(٢٢٤) ما بين معقوفين سقط من الأصل.

(٢٤٨) البرهان ١/١٣٦.

(٢٢٥) في الأصل: "بشرأ من طين" خطأ، فالذي في سورة الحجر ما

(٢٤٩) في الأصل: الحمدوا لله.

أثبتناه. أما "من طين" ففي سورة ص ٣٨/٧١.

(٢٥٠) البرهان ١/١٣٣.

(٢٢٦) في الأصل: "جاءك" و"أهواهم" وهما مرسومتان كذلك أينما

(٢٥١) في الأصل: أتلو. وكذلك هي مرسومة في المصحف.

(٢٥٢) البرهان ١/١٣٣.

- (٢٥٣) البرهان ١/١٣٥.
- (٢٥٤) ما بين معقوفين سقط من الأصل.
- (٢٥٥) البرهان ١/١٣٥.
- (٢٥٦) ما بين معقوفين سقط من الأصل.
- (٢٥٧) في الأصل: ينصرون.
- (٢٥٨) البرهان ١/١٣٣. أقول: كان الأولى أن تكون مادة التشابه "فقال الملأ الذين كفروا من قومه".
- (٢٥٩) البرهان ١/١٣٤.
- (٢٦٠) المادة في البرهان ١/١٣٩: لما جاء على ثلاثة أحرف، في الرعد والروم والمؤمن. في حين أن الذي في الروم ٤٧: (ولقد من قبلك رُسُلًا) ولا يخفى الاختلاف.
- (٢٦١) اسمها في المصحف الذي بين أيدينا "سورة غافر".
- (٢٦٢) البرهان ١/١٣٥.
- (٢٦٣) في الأصل: القيمة. وانظر: البرهان ١/١٣٦.
- (٢٦٤) في الأصل: سر ماي.
- (٢٦٥) البرهان ١/١٣٥.
- (٢٦٦) البرهان ١/١٣٥.
- (٢٦٧) البرهان ١/١٣٥.
- (٢٦٨) اسمها في المصحف الذي بين أيدينا "سورة الزمر".
- (٢٦٩) البرهان ١/١٣٣.
- (٢٧٠) البرهان ١/١٣٦.
- (٢٧١) اسمها في المصحف الذي بين أيدينا "سورة الشورى".
- (٢٧٢) البرهان ١/١٣٣.
- (٢٧٣) ما بين معقوفين سقط من الأصل.
- (٢٧٤) في الأصل: جا ولم.
- (٢٧٥) في الأصل: ها ولاء.
- (٢٧٦) في الأصل: وان.
- (٢٧٧) زيادة من الباريسية. وانظر: درة التريل ٤١١، ٤١٤.
- (٢٧٨) أي ليست "لآتية" كما في الحجر ٨٥ وغافر ٥٩. وفي الباريسية قبل المادة: باب.
- (٢٧٩) ما بين معقوفين زيادة من الباريسية.
- (٢٨٠) في الأصل المطموس: تة. وانظر في الآية: درة التريل ٤١١.
- (٢٨١) ما بين معقوفين زيادة من الباريسية.
- (٢٨٢) في الأصل: ان.
- (٢٨٣) ما بين معقوفين زيادة من الباريسية.
- (٢٨٤) في الأصل: السما. أقول: كان الأولى أن تكون مادة التشابه "وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما".
- (٢٨٥) ما بين معقوفين سقط من الأصل.

خمس صفحات خطية في النباتات الطبية الأندلسية

د. صالح مهدي عباس

مركز إحياء التراث العلمي العربي / جامعة بغداد

غَرَنَاطَة بزراعة الرُّمَّان فضلاً عن زراعة الحبوب المختلفة كالقمح والشعير والذُّرَّة حتى وُصِفَتْ بِأَنَّهَا ((بَحْرٌ مِنْ بُحُورِ الحِنْطَةِ، وَمَعْدِنٌ لِلحبوب المفضلة)).

وبمثل هذه الشهرة اشتهرت مدن أندلسية أخرى بـزراعة النباتات الطِّبِّيَّة جادت تربتها لزراعة نوع أو أنواع منها فكانت شاطِئَة، ودَائِيَّة، والجزيرة الخضراء، ووادي آش، وقَادِس، والمَرِيَّة، ورُلْدَة، وقَتْتورية، وجِيَّان، وسَرَقَسْطَة من أهم المدن التي كثرت فيها زراعة النباتات الطِّبِّيَّة كما هو مذكور في هذه الصفحات الخطية.

وصف الصفحات الخطية:

في صيف ١٩٨٥م استطعت الحصول على ثلاث مخطوطات في علوم القرآن الكريم من مكتبة رامبور بالهند، وقد صوّرت هذه المخطوطات على مايكرو فيلم، وصوّرت معها خمس عشرة صفحة في موضوعات شتى، كلُّ صفحة مستقلة عن الأخرى، لا صلة لها بمخطوطات علوم القرآن، ولا تحمل رقماً خاصاً بها في المكتبة المذكورة، وأحسبها ألحقت في نهاية إحدى المخطوطات كتبها صاحبها لنفسه، من جملة الفوائد والتعليقات التي تزخر بها مخطوطاتنا العربية، وقد كتب على الصفحة الأولى منها ((فوائد وتعليقات)) وقد كتبت جميعاً بخط أندلسي ((مغربي)) دقيق، وأن رداءة التصوير حالت دون قراءة بعض الكلمات الطامسة في عدد من الصفحات. وأن مقاس هذه الصفحات هو ١٧ × ١١,٥ سم وعدد أسطر الصفحة الواحدة منها ثلاثة وعشرون سطراً، ضبطت بعض كلماتها بالحركات.

أما موضوعات هذه الصفحات فكانت على النحو الآتي:—

تُعَدُّ بلاد الأندلس من اعصب بقاع الدنيا، وقد اشارت كتب الجغرافية والتاريخ والأدب إلى خصوبة أرض الأندلس وطبيعتها الجميلة، وكثرة خيراتها، ونقاء هوائها، وغذوبة مياهها، ووفرة نتاجها الزراعي بما حوت من الحبوب الشاسعة، والبساتين النضرة التي تتخللها كثرة الثمر والقصوات والأثمار، وعندما فتح العرب الأندلس نقلوا معهم أصنافاً من النباتات لم تكن معروفة بأسبانيا قبل الفتح العربي الإسلامي كالحظن وقصب السكر والرُّز والزعفران والتخيل والموز إلى جانب ما كان مزروعاً فيها كالزيتون والبرتقال والكروم والحبوب بأنواعها. وأجاد العرب استخدام طرائق جديدة في الري وتوزيع المياه، أقاموها في بِلَنَسِيَّة، وغَرَنَاطَة، كما استعملوا معاصر الزيت والطواحين الهوائية والمائية.

بمثل هذه الجهود الجبارة، والخبرة التي لا يستهان بها اشتهرت مدن الأندلس بزراعة نوع من النباتات أو الفواكه اقتصت به وجادت تربتها لزراعته، فهذه منطقة جبل الشرف غربي إشبيلية اشتهرت بزراعة الزيتون، وكانت كثيفة الشجر لدرجة لا تتخللها الشمس، تليها منطقة فُخْص البُلُوط قرب قرطبة واشتهرت مدينة مَالَقَة بزراعة التين الذي يحمل منها إلى سائر البلاد شرقاً وغرباً، وربما وصل إلى الهند، وهو من أحسن التين طيباً وغذوبة. واشتهرت مدينة بَلَش بكثرة الكروم، وليس في الأندلس أكثر عنباً منها. واشتهرت مدينة بَسْطَة بزراعة الزعفران، وبها منه ما يكفي الأندلسيين على كثرة ما يستعملونه، وكذلك اقتصت بزراعته مدينة طَلِيْطَلَة. وعُرِفَت مدينة المُنْكَب بزراعة قصب السكر والموز. واشتهرت مدينة شَلَب بكثرة التفاح، وهو أجود تفاح الأندلس. واشتهرت

الصفحة الأولى: في ادعية خاصة، وخوامص لعدد من السور القرآنية.

والثانية: في مختارات شعرية.

والثالثة: في النباتات الطبية.

والرابعة: في تراجم اعلام مشرقية.

والخامسة: في مسائل فقهية.

والسادسة: في النباتات الطبية.

والسابعة: في قسمة اطوارث.

والثامنة: في النباتات الطبية.

والثاسعة: في اطوارث.

والعاشرة: في النباتات الطبية.

والحادية عشرة: في مختارات من كتاب [[العقد الفريد]] لابن عبد هـ.

والثانية عشرة: في تعبير الرؤيا.

والثالثة عشرة: في احكام النجوم.

والرابعة عشرة: في النباتات الطبية.

والخامسة عشرة: في حفظ الصحة بحسب الفصول.

وهذا يعني أن الصفحات: الثالثة، والسادسة، والثامنة،

والعاشرة، والرابعة عشرة مختصة بالنباتات الطبية المتوافرة ببلاد

الأندلس.

وعند قراءة هذه الصفحات يامعان لم أجد أن المؤلف أو الكاتب

هذه الصفحات قد اعتمد في الثقل على كتاب معين في النباتات

الطبية، ولا أشار إلى عالم مختص في النباتات قد نقل عنه. وأغلب

الظن أنه انتقى هذه النباتات من كتاب اختص بهذا الموضوع،

و كنت أحسب في أول الأمر أن المؤلف نقل هذه المعلومات من

كتاب ((عمدة الطبيب في معرفة النبات (والطبيب)) لأبي الخير

الاشبيلي، إذ يذكر هذا المؤلف التوزيع الجغرافي للنباتات الطبية في

الأندلس، وعند الرجوع إليه وموازنة هذه المعلومات بما جاء في

ذلك الكتاب، وجدت أن المعلومات الخاصة بماهية النباتات وأماكن

زراعتها تتفق في كثير من الأحيان، ولكن مؤلف هذه الصفحات

يستطرد كثيراً في ذكر أماكن زراعة هذه النباتات ويذكر أيضاً مديناً

لم يذكرها الاشبيلي في كتابه ((عمدة الطبيب)).

أما منافع النباتات الطبية الواردة في هذه الصفحات فلم يتطرق

إليها الاشبيلي في كتابه، وإنما قصر اهتمامه على صفات النبات

وأجناسه وبيته الطبيعية، وهذا يدل على أن هذه المعلومات منقولة

من كتاب آخر غير ((عمدة الطبيب)) مختص بالنباتات الطبية

الأندلسية، قد جمع بين ماهية النبات ومنافعه العلاجية، ولو أبان

صاحب هذه الصفحات عن مصادره لأفادنا فائدة كبيرة في معرفة

ذلك الكتاب القيم.

منهجه مؤلف هذا المخطوط:

يتلخص منهج مؤلف هذه الصفحات بأنه ذكر ثلاثين نباتاً هي:

أبهل، وإذخر، وأسارون، واشقيل، وأشته، وإكليل الجبل، وبابونج،

وباذورد، وبزرقطونا، وبسباس، وبسبايج، وبساطفلون، وتونس،

وتفاح، وتمر هندي، وتوت، وتين، وتاليل الجئات، وتوم، وتيل،

وجاورس، وجرجير، وجلبان، وجلنار، وجعيز، وجنطيانا،

وجوزبوا، وخرمل، وخلبة، وحنظل.

أي أنه ابتدا بالمعزة من أسماء النبات وانتهى في هذه الصفحات

إلى حرف الحاء المهملة، مرتبة على نسق حروف المعجم العربي، ولم

يراع في ترتيبها إلا أوائل الحروف فقط.

وقد ضبط أسماء هذه النباتات بالحركات، ثم انتقل إلى الكلام

على ماهية النبات وأجزائه من ورق وصاق وزهر وثمر، وفي بعض

الأحيان يذكر ألوان الأوراق والزهور والأصول، كما يذكر

أجناسه وأنواعه، ثم يشير إلى بيئة النبات الطبيعية وأماكن وجوده في

المدن الأندلسية، ثم يتبع ذلك بذكر منافع النبات الطبيعية وخواصه

وكيفية الانتفاع منه، وطرق استعماله مفرداً، أو مركباً مع غيره من

العقاقير، ومقدار ما يؤخذ منه.

عملي في نشر هذه الصفحات:

قرأت النص قراءة متأنية، وصححت بعض كلماته التي ورد

رسماً خطأ أو حدث فيها تصحيف أو تحريف، وذلك بالرجوع إلى

الكتب المعنية بالنباتات الطبية. أما الكلمات الطامسة أو التي لم تظهر

بالنص، فلم أجد لها أثراً استطع من خلاله التعرف على رسم

الكلمة، وهي بضع كلمات لم تؤثر في سياق الكلام ولا معناه.

قابلت هذه الصفحات الخمس بما ورد فيها من نباتات طبية مع أربعة كتب مهمة من كتب النباتات الطبية وهي: عمدة الطبيب في معرفة النباتات [والتبيب] لأبي الخير الإشبيلي من رجال القرن السادس الهجري، والجامع لمفردات الأدوية والاعذية لضياء الدين عبد الله بن أحمد المالقي المعروف بابن البيطار (ت ٦٤٦هـ)، والمعتمد في الأدوية المفردة — للمظفر الرُّسُولي يوسف بن عمر التركماني (ت ٦٩٤هـ) وحديقة الأزهار في ماهية العشب والعقار — لأبي القاسم بن محمد بن إبراهيم الغساني (ت ١٠١٩هـ) ثلاثة كتب منها أندلسية، والرابع وهو ((المعتمد)) من الكتب النباتية المشرقية، وذلك للوقوف على صحة المعلومات التي أوردها المؤلف في هذه الصفحات، وقد وجدت أن هذه المعلومات تتفق اتفاقاً تاماً مع ما جاء في الكتب الأندلسية من حيث الماهية والوصف، والفوائد الطبية (المنافع والخواص لكل نبات) ولكنها تفرد بميزة حسنة وهي التوزيع الجغرافي لزراعة هذه النباتات في البلاد الأندلسية بما زاد على ما ذكره أبو الخير الإشبيلي صاحب كتاب ((عمدة الطبيب)).

— لم أنقل النص بالتعليقات والشروح والتعريفات، وتركت ذلك للاختصاصيين من الأطباء والصيدلة وعلماء النبات لدراسة هذه النباتات والتأكد من صحة المعلومات المذكورة، ومن ثم تقديم هذه النتائج للانتفاع بها خدمة لثرائنا العربي.

وختاماً: أقدم هذه الصفحات بما فيها من نباتات طبية وفوائد علاجية ونشرها ووضعها بين أيدي المختصين خدمة لإحسياء تراث السلف الصالح من أبناء أمتنا العربية وكشف جهودهم المخلصة في هذا الميدان، والله ولي التوفيق.

[نص الصفحات الخطية]

١. **أبهل:** وهو من جنس الشجر العظام المشوك، وأنواعه كثيرة، منها الذكر والأنثى. عطر الرائحة. وهو نوع من القرعر شبه بالطرفاء. ومنه نوع آخر عريض الورق، غليظ وهو نون الرائحة، وشوكة حاد كالإبر، كثيف الورق، أحمر الخشب، له حبٌ مدحرج،

وله لحاء ضعيف. وهناك أنواع منه تنبت في غير بلادنا. وتكثر منابته في إشبيلية، وغرناطة، والجزيرة الخضراء، وغيرها.

منافعه: أجود هذا النبات دواءً لحاء أصله، ثم ثمره، ثم حبه ثم ورقه وأخيراً زهره. وهو مفتتح لسدد الكبد، مُخلِّل لصلابة الطحال، مُدرِّج للبول والطمث، نافع من القروح، وإذا غُلي حُبُّ الأبهل في دهن حتى يَسْوَدَّ حبه نفع من الصَّم وإذا شرب بعسل وماء حار نفع من وجع النقرس والأوراك. وهو ضار جداً للجنين وقاتل له ومُخرِجٌ للمشيمة من الرَّحِم.

٢. **إذخبل:** هو من جنس الدَّيس، وهو أنواع أصفر وأحمر وأخضر يُشبه أسل الكولان. وله ورق دقيق لطيف يشبه ورق النجيل، يفرش بعضه على الأرض وبعضه يرتفع قليلاً، وله كموب غائرة تحت التراب فيها العروق والأصول والورق، وتخرج بين تلك القضبان وهي رقيقة فيها تجويف يسير، مُعَقَّدة برَاقَة، وفي أطرافها براعم صغار تنفتح عن زهر أبيض شبيه بزغب ريش الحواصل، إذا فُرك فاحت منه رائحة الورد، يلذع اللسان قليلاً. منابته كثيرة منتشرة في مَالَقَة، والجزيرة الخضراء، وفي المغرب بناحية قلعة ابن تولة من العُدوة بالقرب من مكناسة الزيتون.

منافعه: نافع من أوجاع الكلى ونزف الدَّم، وأورام المقعدة وأوجاع الرلة ونفت الدَّم. ونافع أيضاً من أوجاع الرَّحِم وأورامها الحارة، مفتت للحصاة. ودهنه نافع من الحكَّة، وطبيعته نافع من الأورام الحارة، وهو مُدرِّج للبول والطمث إذا تُكْمِدَ به.

٣. **أسارون:** هذا النبات مشهور عند الأطباء، له ورقٌ مائلٌ إلى السَّوَادِ والخُبْرَة. وله أغصان رقاق ترتفع في الأشجار، وأصول تدبُّ تحت الأرض، ورائحته طيبة، وهو مُرُّ الطَّعم شديد المرارة، يُلذِّعُ اللِّسان قليلاً. منابته الجبال المُكَلَّلَة بالأشجار، وأجوده ما جُلِبَ من الصِّين، ويليهِ الأندلسي، وخيرُ الأندلسي ما جُمِعَ بناحية الجزيرة الخضراء، وإشبيلية، وسَرْقِسطَة، ومَالَقَة، وجِيَان.

منافعه: مُسَكِّنٌ للأوجاع الباطنية كُلِّها، نافع لمن به عِرْقُ النَّسَا، صالح لصلابة الطَّحال، مُقوِّ للمثانة والكلى، وإذا اكْتَحَلَ به نفع من

غُلَظِ الْقَرْنِيَّةِ، وهو مُدِرٌ للبول والطَّمْثِ، وإذا شُرب منه سبعة مثاقيل بماء العسل أسهل. ويستعمل في أخلاط الطَّيْب.

٤. الشَّقِيل: وهو من جنس البقل من أنواع البصل، وله أسماء منها: بصل القار لأن القار يموت إذا تناوله، وبصل الخزير وهذا الاسم أكثر شيوعاً بالمغرب. وثالث يعرف باسم: المديلكة، والناس يتفاءلون به علامة على الخصب. وهو يكثر في كل مكان، فلا تخلو بلدة من زراعته.

منافعه: نافع من الربو والسعال المزمن العارض من الرطوبة الغليظة، ينفع من داء الثعلب إذا عُجن بعسل وعُمل جيداً، وكذلك ينفع من داء الحية نفعاً جيداً. ينفع من وجع القولنج إذا عُجن بعسل وتين نفعاً بالغاً. وهو نافع من أوجاع المعدة واليرقان والمغص الشديد.

٥. أشنة: نبات لا أصل له بالأرض ولا زهر، ولا ثمر، وورقة كورق الأفستين لكنه أصغر منه وأقصر وأغسَرُ قَرَكاً. يقترش على أغصان الشجرة التي يبت عليها كأشجار البلوط، والجوز، والزيتون. وأجوده الأبيض، وفيه رائحة طيبة، وينبت في المواضع الظليلة الثدية، ويكثر في رُلْدَة، والمريّة، وشاطية، وذاتية، وبنّسية، وبسطة.

منافعها: مُخَلِّلة للأورام الحارة والصلّبة، ومُسَكِّنة للأورام اللّحميّة الرّخوة. وتُحلّلُ صلابة المفاصل، وتُحلّلُ البَصَر، وتُقوّي المعدة، وتنفع في الأذهان للإعياء، وتنفع من وجع الكبد، وتزيل نفخ المعدة. وإذا جلست المرأة في مائها أدرّت الطَّمْثَ ونفعت من وجع الرّحم.

٦. الكليل الجبل: هو من أنواع الصّعاتر والشّحاحات، وهو البق بالشّحاحات لقرب الشّبه به في الرائحة والقوى. وهو ثلاثة أنواع جميعها من جنس الثمنس، ومن نوع الثبات المُهْدَب. والأكثر شيوعاً منه ما كان دقيق الورق كأنه هذب متكاثفة على الأغصان، وغودّه خشبي. وبين الورق زهر دقيق أزرق يميل إلى البياض يظهر عليه زمن الخريف والشتاء. وبزرّه مثل الحَرْدَل، وفي طعمه مرارة وحراقة

وينبت في مواضع مختلفة في الاندلس أغلبها محصبة وبالقرب من ركوم الحجارة، وغالباً ما يشاهد في طَلَيْطَلَة، وقرمونة، وإشيلية.

منافعه: نافع من الخفقان، والربو، والسعال، مُدِرٌ للطَّمْثِ والبول، مفتَحٌ لسدد الكبد والطحال، محلل للرياح، يمنع من تَفْعُن الجُروح والقروح.

٧. بابوننة: من نوع البقل المستأنف، ومن جنس الهَدَبَات. وهو مشهور عند الأطباء معروف. وله سبعة أنواع، وهي قرية الشّبه من بعضها في القوى والصورة، ويعرف أيضاً بالبابونق، وبابونك، ويسمى أيضاً حَبَقِ البقر، وحَبَقِ المعز. ومنابته منتشرة في عموم البلاد وخاصة في الأقسام الشمالية.

منافعه: نافع من الصداع البارد، مَقْوٌ للدماغ، مُسَهِّلٌ للنفث ذاهب باليرقان مخرج للحصاة. مُدِرٌ للبول والطَّمْثِ، يخرج المشيمة والجنين، نافع من القولنج، وهو نافع من كل حُمى غير الشديدة الحرارة.

٨. بادوزد: هو شجر يعلو من الأرض بمقدار ذراعين، وله ورق أبيض يعلوه شيء يشبه نسيج العنكبوت. وله ساق مجوفة في أعلاها رأس كالخرشفة. وعليه نور فرفري إذا سقط قُتِحَ عن شيء كالصفوف يتطاير عند هبوب الرياح، وبذره كحب القُرْطَم، إلا أنّه أقل استدارةً وأصغر، وله أصل اسود يحذي اللسان قليلاً وفيه قبض. منابته الجبال الرطبة ويكثر في أعالي جبال البشترات بغرناطة، وجبل الجزيرة الخضراء، وقد ينبت في السهول وقرب تجمع المياه. ويعرف أيضاً بالعصفور البري.

منافعه: نافع من الحمى العتيقة المتولدة عن الرطوبة، نافع من الكزاز والتشنج وضعف المعدة، وفيه قوّة مُلَطِّفَة مُخَلِّلة. وأصل هذا النبات نافع من استطلاق البطن، قاطع لنفث الدّم. وإذا تُمَضِّمُض بماله نفع من وجع الأسنان، وهو نافع أيضاً على لَدَغِ الحوام.

٩. بزر قطونا: نبات معروف، وهو نوع من البقل المستأنف كل

عام. ورقه يشبه ورق الكتان إلا أنها أعرض وأطول، ويغلو على سويقة مذكورة مُعقّدة ذات أغصان. وله بزر أسود دقيق مائل إلى الحمرة. يكثر نباته في السهول وبين الزروع وفي الأراضي المنبسطة، وأجوده ما نبت في غرناطة، وطليطلة، وقرمونة، وقرطبة.

منافعه: نافع من أوجاع المفاصل وأورام اللوزتين، والأورام الظاهرة في أصل الأذن، والجراحات والتواء العصب إذا تضمّد به مع الخلّ ودهن الورد. ويستعمل مضروباً بالخلّ على الأورام الحارة والنملة والحمرة وخصوصاً التي تحت الأذن. واستعماله مع دهن اللوز أو ماء الورد نافع من العطش الشديد. وإذا تضمّد به للتواء العصب وتشنّجه وللقرص والأوجاع المفاصل الحارة بالخلّ ودهن الورد نفعا.

١٠. **بستاس**: هو من أحمرار البقول ومن أفضلها، ومن جنس الهذبات، ومن نوع الجبّة. وهو عدّة أنواع، ومنه بستاني، وبرّي: فالبستاني هو الرّازيانج العريض، تطلع منه عساليج شبه القضب غلاظ مجوّفة، تعلق نحو قامة الرّجل أو أكثر والبرّي: له ورق مهدّب يشبه ورق الرّازيانج إلا أنه أرق وأطول، وقضبانه في غلظ الخنصر، وفي داخلها شيء أبيض يشبه فتائل القطن، وهي متعددة تخرج من أصل واحد.

ونباته منتشر في المناطق الجبلية من الأندلس، فلا تكاد تخلو منه مدينة جبلية.

منافعه: نافع من الحميات المتقدمة، مُدرّ للبول والطمث، مفتح لسدد الكبد والمثانة والكلى، نافع لأدواء العين، دايع للمعدة.

١١. **بسياب**: ينبت هذا النبات في الصخور التديّة وعلى سوق شجر الجوز والبلوط بين نبات الأشنة التي تتكون على خشب الأشجار، ورقة يشبه ورق الإزاز في الشكل لكنّه ألين منها وأطول، وخضرها مائلة إلى الصفرة. وطعمه مرّكب من حلاوة وقبض ومرارة يسيرة وحرّافة. والمستعمل منه عروقه ولا يكون في كل عرق إلا ورقة واحدة، وهو على شكل دود البستان الموجود على البقل، ولا ساق له، ولا زهر ولا ثمر. ينبت بالجبال المطلة على المياه.

وعلى الصخور. وهو المعروف بسعدوة المغرب بسأرجل الجراد، ويستعمل كثيراً.

منافعه: محلّل للنفخ والرطوبة، مُسهّل للسوداء بلا مقص ولا وجع، ويُسهّل البلغم أيضاً. واتخاذها يكون مطبوخاً بماء الشعير وماء السلّ ثم يشربه المريض، وإن أراد خلطه بالأشربة الرطبة فنافع أيضاً.

١٢. **بنطافلون**: هو من جنس الحشيش الذي هو جنبه أغصانه كالحبوط رقراق مذكورة حمرّ تمتد على الأرض في أطرافها ورق كورق الثّمام أو ورق القتب شكلاً، وأوراقه فيها انخفار، مُشرّقة كالنّشار خمس ورقات في طرف كلّ قضيب كأصابع اليد، ونوره دقيق أصفر على شكل نور الياسمن، لا ساق له، وله حبّ في قدر بزر الخردل. ينبت في المواضع الصّليّة والأماكن الرطبة وعلى شواطئ الأنهار، وبالقرب من منابع المياه والعيون والسيول.

منافعه: نافع من قروح الأمعاء ووجع المفاصل، قابض للبطن، يُحلّل الخنازير والأورام الصّلبة والبلغميّة والدّبيلات والبواسير والدّاحس. وإذا دُقّ ناعماً منع النملة أن تسعى في البدن، وعصارته تصلح لوجع الكبد ووجع الرئة وهو نافع من وجع الأسنان وقروح الفم والقلاع. وإذا دُقّ ورقه وسُعد به القرس المجذور أبرأه من الجدري.

١٣. **نرّمس**: من جنس البقل، وأنواعه كثيرة، وهو بستاني وبرّي. والبستاني نوعان، والبرّي خمسة أنواع. ومن البستاني ماله حبّ أبيض كبير مُقرطح الشكل كالباقلاء ذو زهر أبيض. والثاني مثله إلا أنّ زهره مائل إلى الحمرة. والنوع البستاني أكثر شهرة واستعمالاً من البرّي. ويكثر هذا النبات بالأندلس، وهو أكثر بناحية شلب، ووادي آش، وشربش، والجزيرة الخضراء، وأسطبونة.

منافعه: نافع من الجرب والقروح الخبيثة والثّور، وإذا شُرب ممزوجاً بماء وفلفل نقي سُدّة الكبد والطحال، وأدّر البول.

وإذا لُغّي بعد دقّه وعجنه ببعض الأدهان قتل الدّيدان وحبّ القرع. وإذا طبخ دقيقة بالخلّ والعسل أو لحوها كان ضماداً نافعاً من عرق

النَّسَا ومن الخنازير والخراجات الصلبة. وطبيخه إذا اغتسل به نفع من البهق والأكلّة والثور والقروح الخبيثة.

١٤. نفاخ: من جنس الشجر العظام، ومن نوع الفاكهة، معروف، أصنافه كثيرة فمنه الحلو والحامض والمر. ولكل واحد منهم أنواع متعددة، وأكثره شيوعاً في فحص غرناطة، وطلّطة، وسرّقسطة، ولا أجود من نفاخ شلب.

منافعه: الحلو من النفاخ يقوي القلب، نافع من الهم والغم، مفرّج للقلب وخصوصاً الطيب الرائحة، نافع من ضعف المعدة. وسويقه يقوي المعدة وينفع من القيء. وكذلك نافع من السموم. وزهره وأغصانه ينفعان من الأورام الحارة إذا ضمّد بها. أما الحامض منه فيدمل الجراحات، ويمنع من تجلّب المواد إلى الأرحام عند ابتداء حدوثها، ويقوي فم المعدة.

١٥. ثمر هندي: ثمر شجرة بالهند، ورقها كورق الموز، وقيل كورق الخلاف. وهو خل العرب لحموضته، وأجود أنواعه الحديث الطري الذي لم يذبل ولم يجف ولم يتخشّب، وحموضته صادقة. يجلب الينا من موطنه، وهو معروف في سوق العشّاشين،

منافعه: نافع من الحميات ذات القشّي والكرب وخصوصاً مسع الحاجة إليه في تليين الطبيعة، نافع من كثرة القيء والغثس في مراحل الحميات، قابض للمعدة المسترخية. يُسهّل المرأة الصفراء ويمنع حدّها ويظفي فيها.

١٦. ثوت: من جنس الكفوف، ومن نوع الشجر العظام وهو بري وبستاني، أبيض وأسود وأحمر، والبستاني هو الذي تقتات عليه دودة القز وهو أبيض وأسود. والبري: هو الغليق، والثوت الوحشي. يكثر البستاني في عموم بلاد الأندلس، والبري منه في المناطق النائية عن المدن.

منافعه: نافع من إدرار البول، وإذا تُغرغر بطيخ ورقه نفع من الذّيح والخوائق. ورُب الثوت نافع لثور الفم، والتمضمض بمصارة ورقه وطبيخ أصله للسن الوجعة، وإن أخذت عُصارة الثوت ومزجت بشيء من عسل كانت صالحة وقساطعة للمادة النازلة إلى

القروح الخبيثة والأورام الحارة العارضة في العضل على جنبي الحنك وأصل اللسان.

١٧. ثين: من جنس الشجر العظام، ومن نوع الفاكهة، وأنواعه كثيرة فمنه الأبيض والأسود والأحمر. والأبيض له أصناف وأنواع منها ما يلد مرتين في السنة باكوراً أو تيناً، وهو أجود أنواع الثين وأحسنها. والشعري: من أجود أنواع الثين الأسود وأطيبه وأحسنه، ولا يلد باكوراً، بل يلد تيناً. والثين من أفضل الفواكه وأحسنها وأقلها مضرة وأكثرها منفعة. وهو كثير مشهور بالأندلس ولا أطيب من ثين مألقة.

منافعه: نافع من الغص العارض من الرطوبة الغليظة، وإذا خلط بدقيق الشعير والحلبة وعُمل منه ضماد حلّل الأورام. وإذا طبخ اليابس منه نقي فضول الصدر والرئة ونفع من الأوجاع المتقدمة فيها ومن السعال المزمن. وإذا تُغرغر بطيخه حلّل الأورام الحادثة في قصبة الرئة. وهو يدفع العقنونات إلى الجلد، ويذهب بالتآليل والبهق إذا تُضمّد به.

١٨. ناليد الجنات: من أنواع البقول البستانية، ومن الجنّة، ومن جنس الكفوف، وهو الباذنجان ومنه الأسود الشديد السواد، ومنه ما هو مائل إلى الحمرة، ومنه المدّخرج، ومنه الطويل المبسوط. يزرع في الحقول والبساتين في عموم الأندلس.

منافعه: إذا طبخ في الخل قُح سدّد الكبد، وإذا طبخ في زيت اطلق البطن، وإذا استعمل بغيرها فهو ضرر لا خير فيه يولد السوداء، ويفسد اللون ويصفر البشرة.

١٩. ثوم: من جنس البصل، وأنواعه كثيرة، وهو بري وبستاني. فالبستاني مشهور يزرع بالبساتين والحقول الواسعة، ويكون إلى جنب البصل، ومنابته في عموم الأندلس.

منافعه: نافع من داء الثعلب الناشئ من المواد العفنة، ونافع من البهق وكُمّة العين، يُفَتّح الدُّبيلات الباطنة. ورماده على البثور ينفعها ويزيلها، وكذلك على القواوي والجرب المتقرّح. وإذا احتقن به نفع من عرق النَّسَا لإسهاله الدّم والخلط المراري. وإذا تمضمض

بطيخه نفع من وجع الأسنان. نافع من السعال المزمن ومن أوجاع الصدر ومن أمراض البرد.

٢٠. نيسل: نبات معروف، وهو ثلاثة أنواع. له ورق كورق البر إلا أنها أصفر، تفرش على الأرض قضبانها وتذهب ذهاباً بعيداً، فتشبه أصوله تحت الأرض حتى تكون كاللبدة لذلك يُسمى الوشيج، وهي رفاق صُفر معقدة صلبة تسير تحت الأرض إلى كل ناحية. ويسمى بالعربية النجم والتجيل أيضاً. وتعرف جُمته بالشثافة لأن ثمره إذا استشق فدخل شئ منه في الأنف أزعج دماً. ويكثر في قبُور، وبُسطة، وإشبيلية، وغرناطة. وغيرها.

منافعه: نافع من رخاوة المعدة واستطلاق البطن، ملصق للجراحات الدامية. وإذا شرب طبيخه قُتت الحصاة، ونفع من أوجاع المفض. وبزره يُدرُّ ويُفعل البطن.

٢١. جاوزس: هذا النبات ثلاثة أنواع: أحدها الدرة وهو أعظمها، والثاني أصغر منه ويعرف بالشينة، والثالث أصغر من هذين النوعين وهو الدخن البري. والدخن صنفان: أحدهما أصغر منه مائل إلى الحمرة، والآخر أبيض مائل إلى الصفرة. ويكثر انتشاره مع أراضي زراعة القمح وفي السهول والأراضي المنبسطة.

منافعه: عاقل للبطن، مُقو للمعدة وسائر الأمعاء، وإذا وضع في صرة وتُكمد به نفع نفعاً بليغاً. وإذا تُكمد به نفع من المغص وغيره من سائر الأوجاع. وإذا غُمل منه خبز وأُكل عَقَل البطن وأدرَّ البول.

٢٢. جيزيز: هذا النبات أربعة أنواع: أحدها جرجير الماء وهو ضرب من الكرفس، والثاني المشهور عند الناس بالجرجير وهو ضرب من الفجل البري وخضرته مائلة إلى السواد وفيها ملاسة. ونوع آخر مثل الفجل البري إلا أن ورقه قريب الشبه من ورق الجرجير المائي، مُتنن الرائحة. ونوع رابع يشبه النوع الثالث إلا أن ورقه أعرض وزهره أحمر مائل إلى السواد، والناس يأكلونه مع البقل، وهو النوع الحر. ولا تخلو بقعة من الآندلس من زراعته لا شتاءه بين الناس.

منافعه: مُدرُّ للبول، هاضم للطعام، مُلِّين للطبيعة مُفْتَح، وإذا

مُزج بزره أو ماؤه بالعسل أزال الثَّمَش، وإذا مُزج بمراة البقر نفع من آثار القروح، وهو مُصدِّع للرأس، وإصلاحه أكله بالحسِّ والهندباء.

٢٣. جَلَبَان: هو من أنواع القطنية، وأصنافه كثيرة ومنه ما يزرع ومنه ما لا يزرع، وهو أربعة أنواع، الأول أزرق مائل إلى الخضرة معروف عند الزراعين، والثاني: له حبٌّ مدحرج أخضر. والثالث أصغر من الأول له بزر أغبر مرقط بسواد. والرابع أخضر مائل إلى الزرقة وهو المعروف عند الناس. يكثر في رُلْدَة، وقِسَارَة، وقرطبة، ووادي آش، والمريّة.

منافعه: مُحلِّل مُدرُّ للطمث، مُلِّين لفضول الصدر، وإذا شرب طبيخه بعسل أحدر الأخلاط الرديئة العارضة في الأمعاء.

٢٤. جَلَنَار: هو ذَكَرُ الرُّمَان، وشَجَرُهُ كشجر الرُّمَان، إلا أن شجر الرمان له شوك حَدَّ، وَيَتَوَرُّ وَيُثْمِرُ، وشجر الجَلَنَار لا شوك له وَيَتَوَرُّ ولا يُثْمِرُ، وهو شديد الحمرة كثير الورق، يكثر بالبساتين في غرناطة، ودانية، وقلصادة، والمريّة، ومالقة، وإشبيلية.

منافعه: نافع من السُّموم ومن قروح الأمعاء، ومن نفث الدَّم. وإذا طبخ بالخلِّ وتُضمض به نفع اللثة الدامية. وهو قاطع للإسهال الناتج عن رطوبة في المعدة والأمعاء.

٢٥. جَمِين: من جنس الشجر، ومن نوع شجر التين، ورقة يشبه ورق التوت إلا أنها أصغر، وثمره فجج إبداء لا ينضج حتى يطعن بمحديدة، أو يُمس بزيت. ولونه بين الحمرة والصفرة. ولا يخرج في الأغصان — كما يخرج التين — بل في السوق والأغصان البالية القديمة. وكان هذا الشجر ببلاد فارس في طعمه مرارة، وكان يقتل الأكل سريعاً كالسُّم، ثم إن قومًا نقلوا غراسها إلى الاسكندرية وغيرها من البلاد فصار غذاءً وذهبت مرارته وغالته.

منافعه: إذا طبخت ثمرته في الماء ثم كُرِّرت في ماء آخر بدل الأول حتى يظهر طعمها وقوتها ثم تطبخ بعد ذلك في سكر طبرزد نفع من كان مجدوراً، وبعسل لمن كان بلغمياً من السعال المتقادم والنوازل المنحدرة من الدماغ إلى الصدر والرئة.

٢٦. جَنْطِيَانَا: من نوع الجَنْبَة. وأكثر الأطباء يقول: إن أول من عرف هذا النبات مَلِكٌ يسمَّى ((جنتيس)) وقيل: "جنتيان" فاشتق اسم هذا الدواء من اسم المَلِك. وكان ملكاً على الأمة التي يقال لها اللاديون وهم صُناع اللاذن. وهو نوعان: أحدهما ورقة قريب من اصله يشبه ورق الحور أو النوع الصغير من لسان الحمل. وساقه مجوفة ملساء في غلط الخنصر طولها ذراعين [كذا]. والنوع الآخر: نباته يشبه نبات حُمَاض البقر، ذو عرق أسود كالجوز الصغير، فيه مرارة ظاهرة، وهما ينبتان في المروج والمواضع المائية وفي السهول وقرب العيون.

منافعه: مُفْتَحٌ لَسَدَدِ الكبد والطحال نافع من وجعها وأورامها، مُدِرٌّ للبول والطمث، نافع من عضة الكَلْبِ الكَلْبِ، ومن لسع جميع الحوام والعقارب والسباع. وإذا أُتخذ من عصارتها وزن درهمين وشربت لذات الجنب نفعها بليغاً، وكذلك إذا غسلت به القروح.

٢٧. جَوْزُ بَها: هو من نباتات الهند، يجلب إلى الأندلس، وهو جوز الطيب، مشهور معروف عند الناس والأطباء والعشابين. وهو ثمر بقدر البندق صلب، طيب الرائحة، حار الطعم.

وزعم ناس أنه ثمر شجرة الدَّارِ صيني، وأن لحاء أغصان هذه الشجرة الدَّارِ صيني، ولحاء الأصل قرفة الطعام وثمرها جوز بُوا، وقشر الثمر الخارجي السباسة، وهذا كله من ثقات الأطباء ومشاهير العلماء.

منافعه: مُقَوٌّ للكبد والطحال والمعدة، عاقل للبطن، مُدِرٌّ للبول نافع من عُسرِهِ، مقوٌّ للَبَصَرِ، نافع من السَّل، مُطَيِّبٌ لِلنَّكهَةِ، مُنَقِّ لِلثَّمَشِ. وإذا وقَّح في الأدهان نفع من الأوجاع، وكذلك في القروح، مانع للقيء، هاضم للطعام.

٢٨. حَرْمَل: هو من نوع الجنبَة، وهو نوعان، أحمر وأبيض، فالأحمر منه هو المعروف بالشامي، والأبيض منه هو العربي. لا ترعاه الحيوانات وربما نالت منه المعز عند المجاهدة قليلاً إذا يئس. واختلف فيه قليل، هو السذاب البري، وقيل: الحزذل. ويعرف

أيضاً بـ حَرْمَلٍ وَحَرْمَلَة وَحَرْمَلَة. وحب الحرمل: نبات يشبه ورقة ورق حي العالم الصغير إلا أنه أطول منه وأرق ورقاً. وهو معروف عند الأطباء والناس والعشابين. ينبت في الأندلس في المواضع الظليلة والسيجات والجدران، وفي السهول الواسعة. وبعض أنواعه تنبت في آخر الخريف من السنة.

منافعه: جيد النفع من عرق النسا، ووجع المفاصل إذا طلي به عليها، مُدِرٌّ للطمث والبول بقوة شرباً وطلاءً، نافع من القولنج، كذلك نافع من ضعف البصر إذا سحق بالعسل ومرارة القَبَج والدجاج وماء الرازيانج واكتحل به. بالغ الضرر بالورثة ويسقط شعر الرأس، إصلاحه بالعسل، والشربة منه ثلاثة دراهم. وهو ذو طبيعة حارة.

٢٩. حَبْلَة: من جنس البقل المستأنف كل سنة، وأنواعه كثيرة، وكلها مرتاد للبهائم، وهي معروفة مشهورة منها: الثقل، والحند قوقا، والبصيص، ورجل الغراب. ونباته يكثر في عموم الأندلس وهو بالمواضع التدية وقرب الأنهار أكثر.

منافعه: منسَّجة مُخَلِّلة للأورام الصلبة البلغمية، مُلينة للذليلات، ذاهبة برائحة البدن وتنق العرق، مُطَيِّبة للنكهة، مُحَسِّنة للون، ودهنها المتخذ بالأس نافع للشعر ولآثار القروح، داخلة في أدوية الكَلَف، وطبخها يشفي من الطرفة ويصفي الصوت ويُغذي الرئة، ويلين الصدر والحلق ويسكن السعال.

٣٠. حَنْظَل: ويقال حَمْظَل بالميم. نبات يمتد على الأرض لاساق له. وهو ذكر وأنثى، فالذي له ثمر كثمر التارنج ولونه أخضر مائل إلى السواد فهذا هو الأنثى. والذكر صغير الثمر وورقه أكثر خشونة من الأول، وهما كالبطيخ الفلسطيني لا يُفَرَّق بينهما قبل أن يثمر إلا العارف بهما. ويكثر بالأندلس وبخاصة البوادي. ولقت عليه في ظاهر بَلَنَسِيَّة، وبَسْطَة، وبَيَّاسَة وغرناطة.

منافعه: نافع من القولنج الرطب، ومن أوجاع العصب والمفاصل وعرق النسا والتقرص، وورقه قاطع لرف الدم، مُنَضِّجٌ للأورام.

الهوامش

- والمعتمد: ٤٨، وحديقة الأزهار: ٢٩١ — ٢٩٢.
- (١٤) عمدة الطبيب: ١٤٣/١ — ١٤٤، والجامع: ١٣٨/١ — ١٣٩، والمعتمد: ٥٠ — ٥١، وحديقة الأزهار: ٢٩٥.
- (١٥) عمدة الطبيب: ٥٢٦/١، والجامع: ١٤٠/١ — ١٤١، والمعتمد: ص: ٥٢ وحديقة الأزهار: ٢٩٨ — ٢٩٩.
- (١٦) عمدة الطبيب: ١٤٦/١، والجامع: ١٤٤/١، والمعتمد: ٥٣، وحديقة الأزهار: ٢٩٧ — ٢٩٨.
- (١٧) عمدة الطبيب: ١٤٧/١ — ١٤٨، والجامع: ١٤٦/١ — ١٤٨، والمعتمد: ٥٥ — ٥٧، وحديقة الأزهار: ٢٩٦ — ٢٩٧.
- (١٨) عمدة الطبيب: ٩١/١ — ٩٢، والجامع: ٨٠/١ — ٨١، والمعتمد: ١٥ — ١٦، وحديقة الأزهار: ٥٥ — ٥٦، ٣٠٤.
- (١٩) عمدة الطبيب: ١٥٢/١ — ١٥٣، والجامع: ١٥١/١ — ١٥٣، والمعتمد: ٦٠ — ٦١، وحديقة الأزهار: ٣٠١ — ٣٠٢.
- (٢٠) عمدة الطبيب: ١٥٤/١ — ١٥٥، والجامع: ١٥٤/١، والمعتمد: ٦٢، وحديقة الأزهار: ٣٠٣.
- (٢١) عمدة الطبيب: ١٥٧/١ — ١٥٨، والجامع: ١٥٦/١، والمعتمد: ٦٣، وحديقة الأزهار: ٧٣ — ٧٤.
- (٢٢) عمدة الطبيب: ١٦٢/١ — ١٦٣، والجامع: ١٥٩/١، والمعتمد: ٦٥، وحديقة الأزهار: ٧٢ — ٧٣.
- (٢٣) عمدة الطبيب: ١٦٦/١، والجامع: ١٦٢/١، والمعتمد: ٦٧، وحديقة الأزهار: ٧٩.
- (٢٤) عمدة الطبيب: ١٦٩/١، والجامع: ١٦٤/١، والمعتمد: ٦٩ — ٧٠، وحديقة الأزهار: ٧١.
- (٢٥) عمدة الطبيب: ١٧٠/١ — ١٧١، والجامع: ١٦٨/١ — ١٦٩، والمعتمد: ٧٣، وحديقة الأزهار: ٨٠ — ٨١.
- (٢٦) عمدة الطبيب: ١٧٤/١ — ١٧٥، والجامع: ١٧٠/١ — ١٧١، والمعتمد: ٧٥، وحديقة الأزهار: ٧٥.
- (٢٧) عمدة الطبيب: ١٨١/١، والجامع: ١٧٥/١، والمعتمد: ٧٦، وحديقة الأزهار: ٧٦ — ٧٧.
- (٢٨) عمدة الطبيب: ٢٠٧/١ — ٢٠٩، والجامع: ١٤/٢ — ١٥، والمعتمد: ٩٢ — ٩٣، وحديقة الأزهار: ١١٣.
- (٢٩) عمدة الطبيب: ٢١٨/١، والجامع: ٣١/٢ — ٣٢، والمعتمد: ٩٩، وحديقة الأزهار: ١١٤ — ١١٥.
- (٣٠) عمدة الطبيب: ٢٣٥/١ — ٢٣٦، والجامع: ٣٦/٢ — ٣٨، والمعتمد: ١١٠ — ١١٢، وحديقة الأزهار: ١١٥ — ١١٦.

- (١) عمدة الطبيب في معرفة النبات لأبي الخير الاشبيلي (القرن السادس الهجري) تحقيق محمد العربي الخطابي — مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية ١٩٩٠ م ٤٤/١، والجامع لفردات الأدوية والأغذية لضياء الدين عبد الله بن أحمد الأندلسي المالقي ابن البيطار (ت ٦٤٦هـ) القاهرة.. المطبعة الأميرية ببولاق ١٢٩١هـ، ١٢٠/٣ — ١٢١.
- والمعتمد في الأدوية المفردة — للمظفر الرسولي يوسف بن عمر التركماني (ت ٦٩٤هـ) نشره مصطفى السقا — القاهرة — مطبعة مصطفى البابي الحلبي القاهرة ١٩٦٧ م ص: ٣٢٢.
- وحديقة الأزهار في ماهية المشب والمقار — لأبي القاسم بن محمد بن الغرب الاسلامي، ١٤٠٥هـ — ١٩٨٥ م ص: ٢٢ — ٢٣.
- (٢) عمدة الطبيب: ٤٩/١ — ٥٠، والجامع: ١٧/١، والمعتمد: ٨، وحديقة الأزهار: ٢٩ — ٣٠.
- (٣) عمدة الطبيب: ٨٠/١ — ٨١، والجامع: ٢٣/١ — ٢٤، والمعتمد: ١١، وحديقة الأزهار: ٢٨.
- (٤) عمدة الطبيب: ٨٧/١، والجامع: ٣٣/١، والمعتمد: ١٣، وحديقة الأزهار: ٣١.
- (٥) عمدة الطبيب: ٨٨/١، والجامع: ٣٦/١، والمعتمد: ١٤، وحديقة الأزهار: ٣٩ — ٤٠.
- (٦) عمدة الطبيب: ٥٧/١ — ٥٨، والجامع: ٥١/١، والمعتمد: ١٥، وحديقة الأزهار: ١٦ — ١٧.
- (٧) عمدة الطبيب: ٩١/١، والجامع: ٧٢/١، والمعتمد: ١٧، وحديقة الأزهار: ٤٨ — ٤٩.
- (٨) عمدة الطبيب: ٩٢/١ — ٩٣، والجامع: ٧٥/١، والمعتمد: ١٧، وحديقة الأزهار: ٥٣.
- (٩) عمدة الطبيب: ١٠٠/١، والجامع: ٧٩/١، والمعتمد: ١٨، وحديقة الأزهار: ٤٧ — ٤٨.
- (١٠) عمدة الطبيب: ١٢٦/١ — ١٢٧، والجامع: ٨٧/١، والمعتمد: ٢١ — ٢٢، وحديقة الأزهار: ٩١.
- (١١) عمدة الطبيب: ١٢٧/١ — ١٢٨، والجامع: ٩٢/١، والمعتمد: ٢٣، وحديقة الأزهار: ٤٩ — ٥٠.
- (١٢) عمدة الطبيب: ١٠٩/١، والجامع: ١١٦/١، والمعتمد: ٣١ — ٣٢، وحديقة الأزهار: ٦٠ — ٦١.
- (١٣) عمدة الطبيب: ١٣٩/١ — ١٤٠، والجامع: ١٣٥/١ — ١٣٦،

اخبار التراث العربي

اعداد: حسن عربي الخالدي

**** قراءة في غريب القرآن للسجستاني - ضاحي عبد**

الباقى محمد. مجلة الدراسات اللغوية (الرياض) ٣٤،
مج ٥ (١٤٢٤ - ٢٠٠٣) ص ١٧٥ - ١٩٠.

**** قشر الفسر - للشيخ العميد ابي سهل محمد بن
الحسن بن علي الزوزني الغزنوي العارض (ت
٤٣٩هـ / ١٠٤٧م) حققه وقدم له د. رضا رجب، ط -
١، دمشق، دار الينابيع طباعة - نشر - توزيع) ... -
٢٠٠٤، ٥٦٢ ص.**

**** قصة الارقام عبر حضارات الشرق القديم - موسى
ديب الخوري، ط - ١، دمشق، وزارة الثقافة، .. -
٢٠٠٢، سلسلة الدراسات التاريخية.**

**** قصيدة عمارة بن عقيل وشرحها - ثعلب ابي
العباس احمد بن يحيى بن يسار الشيباني ولاء البغدادي
(٢٠٠ - ٢٩١هـ / ٨١٦ - ٩٠٤) دراسة وتحقيق د:
حسام البهناوي، نصوص ودراسات لغوية مهداة لشيخ
المدرسة الرمضانية الاستاذ رمضان عبد التواب ... ص
٢٧١ - ٣١٠.**

**** قضاء الحوائج - لابن ابي الدنيا ابي بكر عبد الله بن
محمد بن عبيد الله القرشي البغدادي (٢٠٨ - ٢٨١هـ /
٨٢٣ - ٨٩٤م) تح: محمد خير رمضان يوسف، ط -**

ق -

**** القاضي عبد الوهاب البغدادي المالكي في آثار
القضاء والمحدثين (دراسة وثائقية) - جمع وتحقيق
ودراسة د: عبد الحكيم الانيس، ط - ١، دبي، الامارات
العربية المتحدة، دار البحوث للدراسات الاسلامية
واحياء التراث، ١٤٢٤ - ٢٠٠٣، ٣٧ ص، سلسلة
الدراسات التاريخية - ٣٠.**

**** قاعدة في علم الكتاب والسنة - للطوفي شمس الدين
ابي الربيع سليمان بن عبد القوي الصرصري البغدادي
(٦٥٧ - ٧١٦ / ١٢٥٩ - ١٣١٦م) تح: محمد بن عبد
العزيز المبارك. مجلة جامعة الامام محمد بن سعود
الاسلامية (الرياض) ع ٢١ (١٤٢٦ - ٢٠٠٦) ص
١٤٧ - ٢٠٢.**

**** القراءات وكبار القراء في دمشق - محمد مطيع
الحافظ، ط - ٢١ دمشق، دار الفكر، ... - ٢٠٠٣،
٣٨٤ ص.**

**** قراءة في برنامج التجيبي السبتي (مدخل بحث) -
عبد الحفيظ بن منصور ، أعمال ندوة التواصل الثقافي
بين اقطار المغرب العربي تنقلات العلماء والكتب. ص
٦٠٩ - ؟**

٩١، دار ابن حزم، ١٤٢٢ - ٢٠٠٢.

**** قضايا النقد الادبي في مقدمة شرح حماسة ابي تمام**
للمرزوقي - د: عبد العزيز الشعلان، ط - ١، الرياض،
جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية، ... - ٢٠٠٢.
**** قطع همزة الوصل في الدرج**، مؤمن بن صبري
غنام. مجلة جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية
(الرياض) ع ٢١ (١٤٢٦ - ٢٠٠٥) ص ٤٢١ -
٤٩٤.

**** القيمة العلمية للمخطوطات الليبية في الخزائن**
المغربية - عبد السلام محمد الشريف. أعمال ندوة
التواصل الثقافي بين اقطار المغرب العربي تنقلات
العلماء والكتب. ص ٨٩ - ٩٦.

ل -

**** كتاب جمل الغرائب وأهميته في علم غريب الحديث**
- محمد احمد ايوب الاصلاحى، الرياض، وزارة
الشؤون الاسلامية والاوقاف، ... - ٢٠٠٤.
**** كتاب العروضي وافتراضات المنجي الكعبي الخاطئة**
- الاستاذ هلال ناجي. الحياة الثقافية (تونس) ع ١٣٩،
س ٢٧ (٢٠٠٢ - ...) ص ٧٥ - ٩١.

**** كتاب المؤسسات الصحية العثمانية الحديثة في**
سوريا: المستشفيات وكلية طب الشام تأليف اكمل الدين
احسان، اوغلي، ط - ١ عمان، الاردن) منشورات لجنة
تاريخ بلاد الشام، ١٤٢٣ - ٢٠٠٢ - عرض د: عزة
حسن. مجلة مجمع اللغة العربية (دمشق) ج ٣، مج ٧٩
(١٤٢٥ - ٢٠٠٤) ٦٣٧ - ٦٤٦.

**** كتب المسلسلات عند المحدثين - عبد اللطيف بن**
محد الجيلاني، الرياض، مكتبة الملك فهد الوطنية، ...

- ٢٠٠٣، السلسلة الثالثة - ٥٢.

**** كتب السير ومسألة داري الحرب والسلم نموذج**
كتاب السير لمحمد النفس الزكية - رضوان السيد. في
محراب المعرفة ص ١٣١ - ١٤٧.
**** كشف مجلة الدراسات اللغوية المجلد الخامس**
السنة الخامسة - محمد فاروق بكداش. مجلة الدراسات
اللغوية (الرياض) ع ١٤، مج ٦ (١٤٢٥ - ٢٠٠٤) ص
٢٩١ - ٣٠١.

**** كشف مجلة الدراسات اللغوية. المجلد السادس،**
السنة السادسة - محمد فاروق بكداش، مجلة الدراسات
اللغوية (الرياض) ع ١٤، مج ٧ (١٤٢٦ - ٢٠٠٥) ص
٢٧٩ - ٢٨٦.

**** كشف الحال في وصف الخال - للصفي صلاح**
الدين ابي الصفاء خليل بن ابيك بن عبد الله الشافعي
الاديب المؤرخ (٦٩١ - ٧٦٤ هـ / ١٢٩٧ - ١٣٦٣ م)
تح: محمد عايش، ط - ١، دمشق، دار الاوائل للنشر
والتوزيع، ... - ٢٠٠٦، ١٧٦ ص
**** كفر تخاريم: ماضيها وحاضرها - صلاح الدين**
كيالي، تقديم: عبد المجيد همو، دمشق، وزارة الثقافة،
... - ٢٠٠٢، سلسلة الدراسات التاريخية.

ل -

**** كتاب اللبأ واللبن - لابي زيد الاتصاري سعيد بن**
اوس بن بشير الخزرجي الاتصاري (١٢٢ - ٢١٥
٨٤٠ - ٩٣٠) حققه وقدم له وصنع فهرسه د: محمد
عودة سلامة ابو صبري. نصوص ودراسات لغوية
مهداة لشيخ المدرسة الرمضانية الاستاذ رمضان عبد

التواب. ص ٣١١ - ٣٤١.

**** لمع السحر من روح الشعر وروح الشجر - الاصل (روح السحر...)** لابن الجلاب الشهيد ابي عبد الله محمد ابن احمد بن محمد بن الجلاب الفهري الاندلسي (ت ٦٦٤هـ / ١٢٦٦م) المختصر (لمع السحر...) لابن ليون التجيبي الاندلسي ابي عثمان سعيد بن احمد بن ابراهيم الفقيه الاديب (٦٨١ - ٧٥٠هـ / ١٢٨٢ - ١٣٤٩م) تحقيق وتعليق د: سعيد بن الاحرش، ط - ١، ابو ظبي، الامارات العربية المتحدة، منشورات المجمع الثقافي، طبع؟، ... - ٢٠٠٥، ٥٤٨ ص.

**** لمحات عن الحياة الثقافية في ليبيا خلال القرنين التاسع والعاشر الهجريين - علي محمد ابراهيم ابو راس.** اعمال ندوة التواصل بين اقطار المغرب العربي تنقلات العلماء والكتب. ص ٥٨١ - ٦٠٧.

**** اللهجة العربية في خوزستان - محمود شكيب انصاري.** مجلة الدراسات اللغوية (الرياض) ع ٢٤ مج ٥ (١٤٢٤ - ٢٠٠٤) ص ١٩٧ - ٢٢١.

**** نوعة الشاكي ودمعة الباكي - للصفي صلاح الدين ابي الصفاء خليل بن ابيك الشافعي الاديب المؤرخ (٦٩١ - ٧٦٤هـ / ١٢٩٧ - ١٣٦٣م) تح: محمد عايش، ط - ١، دمشق، دار الاوائل للنشر والتوزيع، ... - ٢٠٠٣، ١٢٨ ص.**

**** ليبيا في أدب بعض الرحالة المغاربة: القيسي (ابن السراج/ ابن مليح) نموذجا - محمد قرقزان.** أعمال ندوة التواصل الثقافي بين أقطار المغرب العربي تنقلات العلماء والكتب: ص ٥٤٩ - ٥٥٨.

**** ليبيا في الرحلات المغربية - احمد حدادي.** اعمال

ندوة التواصل الثقافي بين اقطار المغرب العربي. تنقلات العلماء والكتب. ص ٥١١ - ٥١٧.

- م -

**** مآخذ ابي حيان النحوية والصرفية على ابن مالك - سمير علاوي عبد الحسن الفكيكي رسالة ماجستير في اللغة العربية وآدابها، جامعة بغداد، ... - ٢٠٠٣، ١٨٤ ص.**

**** مادة (و ف ي) في القرآن الكريم (دراسة لغوية) - فاطمة سعد جخدر رسالة ماجستير في اللغة العربية وآدابها. جامعة بغداد، ... - ٢٠٠٣، ١٨٣ ص.**

**** مازن المبارك بحوث مهداة اليه - ط - ١، دمشق، دار الفكر، .. - ٢٠٠١، ٤٤٨ ص.**

**** مالم ينشر من كتاب ظاءات القرآن الكريم للبرقي ابي الطاهر اسماعيل بن احمد بن زيادة التجيبي (ت نحو ٤٥٦هـ / نحو ١٠٦٤) أقطار المغرب العربي تنقلات العلماء والكتب ص ٣٨١ - ٤١٢ نصوص ودراسات لغوية مهداة لشيخ المدرسة الرمضانية الاستاذ رمضان عبد التواب. ص ٣٤٣ - ٣٨٠.**

**** ما يعول عليه في المضاف والمضاف اليه - للمحبي محمد امين بن فضل الله بن محب الله الدمشقي الحنفي (١٠٦١ - ١١١١هـ / ١٦٥١ - ١٦٩٩) تح محمد حسن عبد العزيز. مراجعة حسن الشافعي، ط - ١، القاهرة، مجمع اللغة العربية، طبع مؤسسة دار الشعب للصحافة والنشر، مجلة الدراسات اللغوية (الرياض) ع ٢٤، مج ٦، ١٤٢٥ - ٢٠٠٤) ص ٣١١ - ٣٤٥.**

**** المباحث اللغوية والصوتية في كتاب (الحجة) لابي علي الفارسي الحسن بن احمد النحوي - رياحين رحيم**

فليف الكحيلي، رسالة ماجستير في اللغة العربية وآدابها، جامعة بغداد، ... - ٢٠٠٣، ١٧٤ ص.

** مباحج اللغة والادب دراسات لغوية ادبية علمية - عبد الكريم اليافي، ط - ١، دمشق، وزارة الثقافة، ... - ٢٠٠٣، ٤٠٦ ص.

** المبرد ولغة الشعر - د: زهير غازي زاهد. بحوث في لغة الشعر وعروضه. ط - ١، بيروت، عالم الكتب للطباعة، والنشر والتوزيع، ١٤٢٢ - ٢٠٠١، ١٠٤ ص. ط ص ٣٧ - ٥٣.

** المبهمات ودلالاتها الاسلوبية في شعر المتنبي - حميد مناع الغزي، ط - ١، الكويت، رابطة الادباء، ... - ٢٠٠٣، سلسلة/ مدارات ادبية - ٢٢.

** المتنبي ومشكلة السرقات الادبية (دراسة في نقد المؤلفات التي تناولت سرقات المتنبي) - احمد علي محمد. مجلة مجمع اللغة العربية (دمشق) ج ٣، مج ٧٩ (١٤٢٥ - ٢٠٠٤) ص ٥٤٧ - ٥٧٤.

** مجالس القضاة والحكام والتنبيه والاعلام - المكناسي (ابن تريس) - ابي عبد الله محمد بن عبد الرحمن بن محمد بن فرج القيسي الشاطبي المقرئ (٤٩٤ - ٥٦١ هـ / ١١٠١ - ١١٦٦ م) تح: د: نعيم عبد العزيز سالم الكثيري، ط - ١، دبي، الامارات العربية المتحدة، منشورات مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، ... - ٢٠٠٢، ١ - ٢ ج، ٩٧٦ ص.

** المجوسية الزرادشتية: الفجر - الغروب - د. س. زيهنير، نقله الى العربية وقدم له وزادة بالملاحق د: سهيل زكار، ط - ١، دمشق، منشورات التكوين

للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٢٦ - ٢٠٠٥، ٥٣ ص.

** المجيد في اعراب القرآن المجيد - لبرهان الدين ابي اسحاق ابراهيم بن محمد بن ابراهيم القيسي السفاقي (٦٩٣ - ٧٤٣ / ١٢٩٤ - ١٣٤٢ م) دراسة وتحقيق: ايناس عبد المجيد لطيف جاسم الدوري، رسالة ماجستير في اللغة العربية وآدابها، جامعة بغداد، ... - ٢٠٠٣، ٧٠٦ ص.

** محاضرات الادباء ومحاورات البلغاء والشعراء - للراغب الاصفهاني ابي القاسم الحسين بن محمد بن المفضل، ت نحو ٤٤١ هـ / نحو ١٠٤٩ م، دراسة وتحقيق: رياض عبد الحميد مراد، ط - ١، بيروت، دار صادر، ... - ٢٠٠٤، ١ - ٤ مج، ٣٠٠ ص.

** كتاب المحاضرات والمحاورات - للسيوطي جلال الدين ابي الفضل عبد الرحمن بن ابي بكر، ٨٤٩ - ٩١١ هـ / ١٤٤٥ - ١٥٠٥) تح: يحيى وصيب الجبوري، ط - ١، بيروت، منشورات دار الغرب الاسلامي، ١٤٢٤ - ٢٠٠٣، ٥٧ ص.

** محمد سعيد رمضان البوطي بحوث ومقالات مهداة اليه - ط - ١، دمشق، دار الفكر، ... - ٢٠٠٢، ٣٨٤ ص.

** محمد بن علي بن مصطفى الخروبي (ابو عبد الله الخروبي) إفادات عن سيرته ومؤلفاته - مختار الهادي ابن يونس. اعمال ندوة التواصل الثقافي بين اقطار المغرب العربي تنقلات العلماء والكتب. ص ٣٢٣ - ٣٥٩.